Alberto Arellano
Coordinador

Observar, comprender e interpretar

Aproximaciones al estudio de lo social

Observar, comprender e interpretar

Aproximaciones al estudio de lo social

Alberto Arellano
Coordinador



EL COLEGIO
de
JALISCO

Esta publicación fue arbitrada por pares académicos, recibida por el Consejo Editorial de El Colegio de Jalisco el día 19 de diciembre de 2023 y aceptada para su publicación el 23 de mayo de 2024.

300.72 O14

Observar, comprender e interpretar : aproximaciones al estudio de lo social / Alberto Arellano, coordinador y estudio introductorio -- 1ª ed. -- Zapopan, Jalisco : El Colegio de Jalisco, 2024

[324] páginas : ilustraciones (algunas a color), mapa conceptual, tablas ; formato PDF -- (Temas de Estudio)

Incluye referencias

ISBN: 978-607-8831-72-2

1. Ciencias sociales - Investigación - Ensayos. 2. Ciencias sociales - Metodología - Ensayos. 3. Ciencia - Filosofía - Ensayos. 4. Ciencia y humanidades - Ensayos. 5. Conocimiento, Teoría del.

I. Arellano Ríos, Alberto, coordinador y estudio introductorio

Clasificación THEMA: JHBC

5 de Mayo 321
45100, Zapopan, Jalisco

Primera edición, 2024

ISBN: 978-607-8831-72-2

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Estudio introductorio

Alberto Arellano Ríos
El Colegio de Jalisco

Umberto Cerroni planteó, en una tesis muy similar a la de Augusto Comte,[1] que en las diferentes sociedades hay tres estilos de pensamiento para explicar el origen y desarrollo de los diversos fenómenos. Para este científico social italiano, a su decir, dichos talantes eran: saber, pensar y conocer. De ellos emergen la sabiduría, la filosofía y la ciencia, respectivamente.[2] Los estilos tienen como base de explicación para los diferentes fenómenos ya sea la magia o lo sobrenatural, la reflexión metafísica, o la observación meticulosa y la necesidad de sistematizar información; y si bien Occidente transitó o se entremezclan en una mirada sintética de su historia, dichos talantes reflejan más bien las constantes y renovadas discusiones epistemológicas y ontológicas para conocer el fundamento de las cosas en la búsqueda de la verdad.[3]

En esta inquietud acentúa la nunca acabada y siempre renovada discusión entre materialismo e idealismo o, en específico, entre objetividad y subjetividad. Surgen así debates en varias dimensiones. Por ejemplo, en el ámbito epistemológico, lo teórico, el metodológico y en las técnicas de investigación. De tal modo, se erigen perspectivas, tradiciones, disciplinas y temáticas que comparten raíces comunes, o bien, hay matices o diferencias fundacionales irreconciliables que los cursos académicos, aglutinados en la teoría del conocimiento o la filosofía de la ciencia, así como en los debates que se dan entre las ciencias sociales y humanas, siguen reverdeciendo el debate. En el caso de la

1 Augusto Comte. *Curso de filosofía positiva.* Buenos Aires: Need, 2004.

2 Umberto Cerroni. *Política. Métodos, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías.* México: Siglo XXI, 1997, pp. 15-20.

3 La verdad, lo bello y lo bueno en el mundo antiguo se podría encontrar en un mismo "objeto". Pero a partir del Renacimiento, la Ilustración y con mayor claridad en el siglo XIX la separación fue más clara. La verdad es un asunto de la ciencia, lo bello de la estética y lo bueno de la ética. *Vid.* Cerroni, *op. cit.*

teoría social y política surgen los "ismos" que tienen como inquietudes explicar la organización social y política en sus fundamentos, desarrollo y fines. Pero en sus ansias de saber qué es y cómo se produce el conocimiento del mundo social, se entremezclan en sus observaciones y análisis, aspiraciones normativas que terminan erigiendo dogmas, ideologías o utopías.[4]

Pero en el caso de las ciencias sociales y humanas, cuando se institucionalizan como tales en el siglo XIX, el debate en el ámbito teórico-epistemológico y ontológico condicionó que se instituyeran dos líneas de pensamiento para analizar y observar lo social. Por un lado, están las ciencias sociales que apuestan y siguen el modelo de las ciencias naturales; y, por el otro, las que esbozan que lo social, siendo histórico y cultural, es distinto a lo natural, y trazan que se siga el modelo utilizado en las humanidades. Hay así, una primera distinción entre las ciencias sociales de tipo nomotético que buscan estudiar y explicar lo social encontrando leyes, premisas y/o los fundamentos de la organización social con base en pretensiones científicas. Frente a este anhelo, se instituyen las llamadas ciencias del espíritu que tienen como fundamento la comprensión y la interpretación, así como considerar que la subjetividad ocupa un lugar central en la observación. Y aunque la objetividad es una aspiración en ambas, la segunda línea de pensamiento plantea que esta no se da manera mecánica y al cien por ciento.

En este sentido, el racimo de ensayos académicos bosqueja estas inquietudes, ya sea que describan o expliquen dicha travesía, o bien reflexionen sobre la importancia y uso de los autores clásicos de la hermenéutica y la fenomenología para el análisis de fenómenos contemporáneos. Los textos se centran en el lenguaje, la subjetividad, los significados y la reflexividad.

4 *Vid.* Karl Mannheim. *Ideología y utopía.* México: FCE, 1993. En este sentido, los textos de esta obra son acordes con el postulado de Mannheim al plantear que los problemas sociales como temas de conocimiento se deben a la diversidad de formas individuales de pensamiento, así como de los criterios acerca de lo que es verdadero. En esto radica lo más importante: la diversidad de ideas como la fuente del conocimiento. *Ibid,* pp. 1-95.

Enmarcados en la hermenéutica y la fenomenología, el libro ofrece reflexiones encaminadas hacia el ámbito teórico y metodológico. Los textos tienen como base a los pensadores clásicos que son el sustento de esta línea de pensamiento y coinciden en que no hay un "método hermenéutico y fenomenológico en sí". Pero en los ensayos se observan esfuerzos de aproximación. Aunque en ellos hay matices o diferencias internas, se coincide con el movimiento que cuestiona, en el plano epistemológico y ontológico, a las ciencias sociales que hicieron suyo el reto de hacerla a la manera de las ciencias naturales y físicas.

De ahí que esta obra colectiva intente ofrecer una profunda reflexión sobre el conocimiento social y su construcción desde la fenomenología y la hermenéutica con base en una literatura clásica. Los ensayos son resultado de un seminario teórico llevado a cabo en el doctorado de Ciencias Sociales de El Colegio de Jalisco, que versó acerca de esta inquietud. Los autores de los ensayos adoptan una perspectiva interdisciplinaria con profundidad epistemológica para trazar un diálogo que enriquezca la comprensión de los fenómenos sociales en su complejidad. En un plano instrumental, la obra plantea que la fenomenología y la hermenéutica son nodales en el ejercicio de observación. Por lo tanto, hay una inquietud metodológica al resaltar la importancia de la observación y la interpretación en las ciencias sociales, al promover una comprensión más profunda de la realidad social. En esta cuestión se destaca el papel de la subjetividad y el significado en la construcción del conocimiento social.

Los ensayos acentúan la importancia de contar o considerar un profundo marco comprensivo para analizar e interpretar la realidad social y/o como parte de la práctica profesional en campos como la política, la historia, la religión y el arte, entre otros. Aunque es difícil considerar todas las dimensiones del lenguaje y la reflexividad en las ciencias sociales, los textos académicos aspiran a promover una actitud reflexiva y crítica en los investigadores para que sean conscientes de sus prejuicios y supuestos, así como dialogar de manera ética con los sujetos de estudio. Este enfoque ético y dialógico es fundamental para el desarrollo de investigaciones responsables y empáticas.

Cabe decir que la fuerte carga filosófica de la fenomenología y la hermenéutica condiciona que no haya textos con el formato de un

handbook o que de manera esquemática den cuenta de un “abc” en el nivel instrumental. Y vale la crítica en que se encuentra actualmente el debate en buena parte de las ciencias sociales cuando se enfrascan en la discusión entre lo cuantitativo y cualitativo, y proponer las llamadas “metodologías mixtas”. La mayoría de las ocasiones es una discusión limitada a lo instrumental, porque tampoco es metodológica en el sentido amplio del término. Aunque son útiles, en los llamados libros de metodología lo que hacen es describir, diferenciar y/o decir cómo se utilizan los instrumentos cualitativos, sin debatir y reflexionar los supuestos previos que exige una profunda comprensión. Esto implica, como se dirá más adelante, que para hacer estudios cualitativos se requiere contar antes con una “actitud fenomenológica”.

A pesar de las aportaciones que se desprendan de los ensayos, estos tienen como base una literatura que podría considerarse clásica y que no es propiamente del campo de las ciencias sociales sino de la filosofía en sus ámbitos epistemológico y ontológico. En esta obra colectiva están ausentes autores contemporáneos que abordan críticamente las nociones de poder, género, etnicidad y clase. También textos que abordan los nuevos fenómenos que plantean retos emergentes, tales como la digitalización de la sociedad, la globalización y el cambio climático. Tampoco está considerada una bibliografía inserta en otras tradiciones metodológicas como el análisis crítico del discurso, la teoría de sistemas o el materialismo histórico. En esto radican sus limitaciones.

Tampoco es fácil simplificar los postulados de dichos pensadores y tratar de presentarlos como una tradición intelectual homogénea, o bien, que en un nivel instrumental se indique cómo se debe sistematizar o analizar la evidencia empírica. Sin embargo, los autores de este libro hurgan en autores clásicos para ver la utilidad de esta línea de pensamiento en el estudio de lo social. Si bien los textos son diversos y condiciona una obra densa, hay un esfuerzo por traducir de la mejor manera las profundas reflexiones filosóficas.

Los textos intentan ser claros y didácticos, pero aun así, para buena parte de los estudiantes en formación podrían ser difíciles de comprender debido a la densa carga filosófica en la que se sostiene esta línea de pensamiento. Esto es así porque en esta línea de pensamiento está

el legado de autores como Kant, Dilthey, Weber, Husserl, Heidegger, Schütz, Gadamer y Ricœur, por mencionar a los más importantes.[5]

Estos pensadores, que han sido vistos como la base de dicho movimiento filosófico, son el anclaje con el cual los estudios sociales y humanos se afianzan para valorar la actividad y práctica científica de manera multidimensional. No obstante y a manera de estudio introductorio, se mostrarán las convergencias que permiten decir que hay una línea de pensamiento que discute y reflexiona el estatus, características y los fines de las ciencias sociales de manera general, frente al paradigma que se ostenta como científico y objetivo.

La otra línea de pensamiento en ciencias sociales

Esta línea inicia, se puede decir, con los planteamientos que hace Immanuel Kant. Aunque se puede trasladar a la antiquísima discusión en el pensamiento occidental entre idealismo y materialismo, racionalismo y empirismo, o en las temáticas de objetividad y subjetividad, la influyente línea que resalta el papel del lenguaje, la subjetividad y el significado, tendría como punto de partida al idealismo alemán y concretamente a Kant.[6]

Revalorado a la distancia, el filósofo prusiano del siglo xviii recurre a la metafísica y lo hace con la intención de inventariar y ordenar sistemáticamente el conocimiento, en lo que él llama la razón pura, sus premisas son el punto de partida para darle un *corpus* y solidez teórica. Teniendo como base la lógica, Kant plantea que es posible sostener un conocimiento *a priori*. Dicho entendimiento, aunque está en el ámbito de la metafísica, puede ser entendible por medio del uso de la razón. Este tipo de conocimiento no requiere contrastación empírica,

5 Un ejemplo de estos esfuerzos en castellano son dos artículos de John Pérez, Johan Nieto-Bravo y Juan Esteban Santamaría-Rodríguez. "La hermenéutica y la fenomenología en la investigación en ciencias humanas y sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 19, núm. 37, 2019, pp. 21-30; y Nataliya Barbera y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas". *Multiciencias*, vol. 12, núm. 2, 2012, pp. 199-205.

6 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura.* España: Taurus, 2005, pp. 27-124.

pues sobrepasa los límites de la experiencia y se sustenta en la lógica. El mejor ejemplo de ello son las matemáticas.[7]

Los planteamientos del empirismo, sobre todo de David Hume, hicieron rotura en Kant. Como hombre de su tiempo, Kant compartió la fe en que es posible conocer la base y esencia de los fenómenos por medio de la ciencia. Pero le causaba escollo que los seres humanos fuésemos como hojas en blanco que solo reciben los estímulos exteriores para conocer. A partir de la premisa de que "no todo el conocimiento procede de la experiencia", se lanza a la gran empresa de esbozar ese conocimiento *a priori* que es independiente de la experiencia.[8]

El filósofo se planteó el reto de ir al conocimiento *a priori* puro. Y sostuvo que al objeto no se le puede quitar su "sustancia inherente". De esto se desprende la facultad de conocer al objeto en su "ontología".[9] Su obra completa es vista como un exhaustivo tratado de argumentación lógica, en que expone de manera sistemática un intento por esclarecer y mostrar esas categorías básicas y, por lo tanto, universales, situadas en la mente humana y que se sustentan en el lenguaje para conocer la realidad.[10]

El tiempo, el espacio, la lógica y la forma son esas dimensiones de cómo se percibe la realidad. En este marco están los elementos para clarificar, articular y llegar a ese conocimiento puro a partir del entendimiento con el que cuentan los seres humanos.[11] De ahí se desprenden diversos postulados que serán retomados por la línea de pensamiento conocida como hermenéutica y fenomenología. Entre ellos, que el esfuerzo intelectual por perseguir y descubrir esos conceptos puros ahí están, por lo que se concluye que "pensar es conocer mediante los conceptos".[12]

Es muy común citar o considerar las llamadas categorías kantianas en los que la razón, la ciencia y la metafísica son utilizadas para cavilar

---

7 *Idem.*
8 *Ibid.*, p. 27.
9 *Ibid.*, p. 30.
10 *Idem.*
11 *Ibid.*, pp. 43-69.
12 *Ibid.*, p. 70.

y poder llegar a una universalidad, al mismo tiempo de que son una base de cómo opera el entendimiento humano.[13] Pero también la obra de Kant sirve para luego sustentar una filosofía del sujeto que conoce. En su obra se consideran las disposiciones subjetivas que le permiten pensar e intuirse a sí mismo, asuntos como la conciencia, no en el conocimiento de sí, sino de cómo se conoce al sujeto al colocarlo en dicha conciencia. En estos "filtros" es donde la fenomenología y la hermenéutica harán el énfasis en la relación sujeto-objeto más problematizada al considerar todo lo que se desprende para conocer.

Luego, en el siglo xix, cuando las ciencias sociales hacen suyos los postulados de hacer ciencia con bases empiristas, positivistas y biologicistas, emerge otro cauce intelectual que responde y reacciona. La respuesta inicial la da Wilhem Ditlhey quien, incluso con otro nombre, plantea que las ciencias que tienen como objeto la realidad histórico-social deberían ser consideradas como "ciencias del espíritu". Planteó que la premisa de que las ciencias sustentadas en hipótesis-leyes universales no eran del todo aplicable a los "hechos" de carácter histórico. Por ello, Dilthey propone una base para las ciencias del espíritu: política, jurisprudencia, teología, literatura, arte, entre otras.[14]

Retoma de la filosofía la conciencia y la reflexión sobre la actividad humana. Dilthey va argumentando que la comprensión de la existencia humana no se puede simplificar en la enumeración. Enfático, rechaza que los métodos de las ciencias naturales sean aplicables a la historia, derecho y arte, así como que haya regularidades en el proceso histórico. Su abordaje de lo social inicia con la reflexión de la conciencia como medio necesario para analizar la vida natural y social. Su obra es una crítica a la razón histórica, al positivismo y proporciona, a la distancia, una base de cómo abordar lo social desde una teoría hermenéutica.[15] Aunque cuestiona el positivismo, no cede a un subjetivismo que nuble

---

13 Esas categorías son de cantidad, cualidad, relación y modalidad, y permiten distinguir los juicios analíticos y los sintéticos. *Ibid.*, pp. 109-110.

14 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En el que se trata de fundamentar el estudio de las sociedades y de la historia.* México: fce, 1949, pp. 10-120.

15 Además, su empresa fue una crítica a la razón en sus inconsistencias enmarcadas en la Ilustración, la razón como el motor histórico y la modernidad. *Idem.*

la búsqueda de la verdad. No discute el método empírico sino sus bases epistemológicas, en el sentido de querer encontrar leyes universales.[16]

En la relación del mundo natural con el social, Dilthey plantea que si bien hay una base natural, los seres humanos no somos fuerzas sino voluntades. Por lo tanto, la naturaleza se encuentra bajo las condiciones de la conciencia humana.[17] Con este cimiento, las ciencias del espíritu surgen por la conciencia del individuo de su propia actividad y las condiciones mismas; y mediante la ciencia, la cual sirviéndose de la razón como la base del conocimiento, busca las conexiones y explicaciones de la realidad con la percepción. Esto es la evidencia del pensar y la conciencia para conocer. De aquí se desprenden una relación entre conceptos y proposiciones.[18] Para él, es posible hacer una ciencia abstracta que separe lo real histórico-social de la naturaleza y coloque en su objetividad en el centro al hombre, pero las ciencias que estudian la organización de la sociedad son ante todo un "hecho histórico".[19]

En este sentido, vale la pena distinguir entre una ciencia sintetizadora que intenta ser universal, pero cuando se desgrana por el análisis, el conocimiento pleno se hace particular. De ahí que se deban valorar las conexiones explicativas. Luego entonces no se debe ignorar la relación de la historia con las ciencias sociales para el conocimiento de las particularidades *de* y *en* la sociedad. Consecuentemente, no es mala la expansión y perfeccionamiento en ciencias particulares.

Como un precursor a la hermenéutica y la fenomenología están los planteamientos de Max Weber. Con el concepto de *vertehen,* que se traduce al castellano como comprensión, y con su definición de sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos",[20] se desprende una teoría del conocimiento en el ámbito teórico-metodológico. Para Weber la comprensión es importante porque

16 *Ibid.*, p. 16.
17 *Ibid.*, pp. 26-30.
18 *Ibid.*, pp. 46-53.
19 *Ibid.*, pp. 70-75.
20 Max Weber. *Economía y sociedad.* México: FCE, 2014, p. 120.

se interpreta el sentido de la acción social que es observada por el científico social. A los ojos de este, la acción social es racionalmente evidente en la "conexión de sentido", pero al mismo tiempo esta es multicausal.[21]

Con ello, el observador tiene una actitud comprensiva como cualquier actividad social practicada que acepta como datos lo observado, pero que con la comprensión de sentido intenta explicar el sentido de la acción (causalidad). Además de que toda interpretación científica de lo social persigue la evidencia, por lo que no todo es una "hipótesis causal evidente". El esfuerzo de dar motivo a la conexión de sentido aparece como el fundamento de las probabilidades de que eso ocurra u ocurrió por eso. Pero una interpretación causal es correcta cuando han sido conocidos de un modo certero y, al mismo tiempo, comprendidos con sentido de conexión.[22]

La teoría del conocimiento de Weber se liga a la comprensión y, por lo tanto, a una hermenéutica cuya racionalidad es explicativa. Su perspectiva en ciencias sociales descansa en el hecho de que lo social no sea un objeto "cosificado". Pues el trabajo en las ciencias sociales es observar la acción social con sentido subjetivo, la cual se orienta una con otras. Y observarlas es para no medirlas en sí, sino para comprenderlas, teniendo en cuenta también la subjetividad del propio investigador. Esto implica considerar la empatía (sentir), la comprensión racional, los tipos ideales para ordenar y pensar la realidad, así como la comunicación misma. También que, dada esta situación en el proceso de conocer lo social, hay un pluralismo causal; esto significa en otras palabras: 1) que un hecho puede tener muchas causas; 2) un efecto puede convertirse en una nueva causa; 3) una causa puede tener un efecto indeseado; y 4) que la causalidad puede extenderse *ad infinitum*. Al final, interpretar es una selección de retazos de la realidad, una abstracción y una deformación de la misma.[23]

La importancia de los conceptos en las ciencias sociales radica en que intentan ser copias representativas de la realidad objetiva. Los

21 *Ibid.*, p. 122.

22 *Ibid.*, pp. 123-127.

23 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.

conceptos son los medios para el dominio intelectual de lo empíricamente dado. Consecuentemente, la tarea en las ciencias sociales es una perpetua cacería de puntos de vista y construcciones conceptuales. La búsqueda del conocimiento es un intento por conocer la realidad que se basa en apreciaciones prácticas de un fenómeno, el cual influye en nuestras acciones al aprobarlo o reprobarlo.[24]

De lo anterior, hay un ámbito o dimensión que a Weber le preocupó en lo particular: la ética científica. En la dimensión reflexiva y práctica se oponía a que la cátedra fuese el escenario para la arenga o el púlpito propagandístico de ideologías o dogmas. Enfático, abogaba en que no se hiciera propaganda y se entremezclaran las preferencias políticas con la enseñanza y la búsqueda de conocimiento. ¡Que los hechos hablen por sí mismos! es pueril, pero la "objetividad" es más la búsqueda de una idea de equilibrio entre las diferentes valoraciones antagónicas. Es frecuente que el científico social pueda llegar a una especie de "compromiso político" y tomar una posición, pero para la ciencia este es un problema que muchas veces no es evidente y el investigador deberá reflexionarlo éticamente.[25]

Si bien la política no tiene cabida en las aulas, son dos cosas muy distintas tomar posición política o partidista y, otra, hacer un análisis científico de la política; el profesor se debe cuidar, en la medida de lo posible, de guardarse a empujar a los alumnos a lo primero. Luego, debe tener probidad intelectual para comprender los problemas en su heterogeneidad, contrastar los hechos y también dar cuenta de lo que no les guste o hechos que les sean incómodos. En esto radica la probidad intelectual en el ámbito de las ciencias sociales, aunque se reconozca que el conocimiento se ligue a cuestiones subjetivas.[26]

Por otro lado, y acorde con la reflexividad fenomenológica, Husserl invita a encontrar la verdad buscando la esencia de las cosas y el Yo. Para lograrlo ocurre a la cuestión de por qué el fenómeno no se muestra en sí y, asimismo, su método nos invita a poner en parén-

24 *Ibid.*, pp. 100-111.
25 *Ibid.*, pp. 115-130.
26 Max Weber. "La ciencia como vocación". *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1979.

tesis nuestra actitud ante el mundo. La *epojé* es la forma en cómo se suspende el juicio con el cual no niega ni afirma. La *epojé* en la fenomenología se plantea no en el sentido griego sino como un método donde la conciencia lo utilice como propiedad fundamental de "intencionalidad" del investigador dirigida hacia las cosas para captar su esencia. De ahí que, aunque haya siempre una conciencia de algo, el reto es captar la esencia: lo universal. Por lo tanto, en dicho procedimiento intelectual hay una reducción *eidética* (idea, esencia) de pureza intencional.[27]

Las premisas de Husserl no parten de la experiencia. En su planteamiento filosófico, intenta poner en un nivel superior su propuesta de fenomenología frente al de las ciencias de su tiempo. Por lo tanto, la fenomenología es la propuesta para combinar la racionalidad con el concepto de la conciencia y unificar el conocimiento para encontrar la verdad. Esto es así porque la ciencia estaba en crisis, al disgregarse cada vez más en ciencias particulares o concretas.[28] Si bien su tarea es un imposible y termina siendo cada vez más inteligible, y no llega a terminarlos, Husserl sienta unos postulados iniciales para considerar la conciencia y al llamado sujeto cognoscente en relación con el objeto de estudio.

En esta propuesta epistemológica, el "fenómeno" tiene dos elementos con los que se muestra: al aparecer y lo que parece. Por lo tanto, el sujeto que conoce se debe problematizar para identificar la esencia metódica y el sentido intencional, considerando el tiempo. Esto implica trascender en la relación sujeto-objeto lo evidente para llegar al fin del conocimiento. Por lo tanto, la fenomenología no es subjetividad en sí, sino un método que cuestiona todo para encontrar el verdadero conocimiento, pues debate el conocimiento en la forma en "cómo lo conozco, a cómo se conoce". En esto radica la *epojé* como una reducción fenomenológica, al buscar en los objetos su trascendencia y con ello regresar a la conciencia.[29]

---

27 *Vid.* Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009.

28 *Idem.*

29 *Idem.*

Con lo antes expuesto, la fenomenología cuestiona que la ciencia sea reducida a una ciencia de hechos.[30] Tampoco Husserl sostiene que la subjetividad sea un enigma y se inscriba en una línea psicológica. Conocer no es captar lo que hay en el exterior, sino que los sentidos captan lo trascendental y es lo que hace nuestro pensamiento por medio de categorías. En el pensar está lo perfecto y la ciencia positiva en el desamparo de nuestra vida no tiene nada que decir.[31] De ahí que la fenomenología como una filosofía de la ciencia lleva a la autocomprensión en los términos de Kant: en lo puro (la ciencia) y en lo práctico (la moral).

Más adelante, Heidegger proyecta que la fenomenología en el ámbito filosófico se preocupa por el Ser. No de lo óntico como lo hace la ciencia. La fenomenología se ocupa y preocupa por preguntar y observar la relación del hombre con el mundo. Y esto implica una tarea de interpretar, y para ello se vale de la hermenéutica, la comprensión y el lenguaje.[32] La fenomenología es la ciencia de los fenómenos tal y como se muestran ante el sujeto; por lo que reto es captar los objetos en su esencia mediante una deconstrucción ontológica. Esto implica un principio de concepción metodológica, al buscar en ellos su propia esencia, origen y significado.[33]

En esto radica una diferencia con respecto a la ciencia que se preocupa de lo óntico (entes) y no de lo ontológico (Ser). Esto implica volver a la pregunta original en filosofía. La cuestión del Ser no es una empresa psicológica ni antropológica, sino filosófica (*Daisen*). Siendo el hombre el único ser que se pregunta y responde, la esencia en esta relación radica en su existencia, la cual es finita y es sabedor de su condición mortal.[34] Consiguientemente, la filosofía es la ontología universal y el fenómeno es lo que se muestra como tal, por lo que la verdad consiste

30 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 48.

31 *Idem.*

32 *Vid.* Martin Heidegger. *Qué es la filosofía.* Barcelona: Heder Editorial, 2014.

33 *Idem.*

34 Martin Heidegger. "Exposición a la pregunta por el sentido del ser". *Ser y Tiempo.* Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, pp. 13-49. www.philosophia.cl. Consultada el 2 de junio de 2023.

en quitar los velos de la ignorancia. Es así como el hombre se pregunta por su existencia, ya que esta no es *a priori*. En esta condición nos proyectamos al existir con otros hombres. Por lo tanto, el *Daisen* es la conciencia de la mortalidad y por medio de ella se es libre.[35]

En términos teórico-metodológicos, la fenomenología busca que las cosas se muestren a sí mismas como tales. Los fenómenos se exponen en la claridad o en la oscuridad al someterse a la determinación del *logos*.[36] En la deconstrucción fenomenológica de las categorías, es imprescindible y necesaria precisamente la tríada "existencia, mundo y realidad". Por eso en sus diferencias con Husserl, Heidegger proporciona elementos hermenéuticos e interpretativos para buscar el *Daisen*. En términos metodológicos esto implica dejar la abstracción para utilizar más la hermenéutica y la comprensión para el conocimiento de la realidad.[37]

La fenomenología no debe ser oscura sino clara en sus explicaciones. La claridad es algo que pertenece al ser mismo y el conocimiento es visible en el *logos*, en tanto discurso y saber. Esto exige aproximaciones lógicas por medio de la palabra hacia el objeto. La fenomenología no solo es el análisis de la propia conciencia sino también de la realidad. La fenomenología busca la esencia de las cosas, y el conocimiento en su esencia y fin último no es una simple distinción lógica, terminológica o de sutilezas, ni de distintos tipos de significados. Esto es así porque la fenomenología intenta ir más allá de lo óntico y la realidad empírica. En la distinción de la conciencia y lo natural está lo trascendental y la conciencia del individuo y su entorno.[38]

En estos esfuerzos, el pensamiento es fundamental y pocas veces se reflexiona al respecto. El pensar es inherente al quehacer filosófico. Implica extrañarse de la realidad y admirar las luces y sombras de la

---

35 El *Daisen* se diferencia del *das Man*. Mientras el primero tiene un proyecto, una responsabilidad moral, la noción de una condición auténtica y una angustia por la responsabilidad, habla un ser en el tiempo, auténtico, que asume su ya no ser, por lo que se asume para la muerte. En contraste, el *das Man* no tiene proyecto, no tiene responsabilidad moral, temor a los otros y no charla para no decir nada. *Idem.*

36 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación.* Madrid: Síntesis, 2006, p. 33.

37 *Idem.*

38 *Idem.*

realidad, e involucra una disposición para observar y escuchar con atención. Dice Heidegger que para hablar del pensar se tiene que pensar, en el sentido de qué es pensar y qué significa pensar. El acercamiento filosófico ya viene desde Aristóteles, pues el ser humano, al ser un *zoon politikon,* es un ser pensante y pensar lo define como un ser racional.[39]

Generalmente el pensar en una persona, se entiende como una forma de ideas y representaciones de la realidad en su mente, relacionadas unas con otras. Pero esto no lo define en lo profundo. Pensar en la dimensión filosófica y relacionado con la razón, significa que podemos pensar, pero esto no implica que seamos capaces de hacerlo. Ya sea porque no nos interesa o no sabemos. Pensamos cuando algo nos gusta o agrada, cuando dirigimos nuestra esencia racional hacia aquello que se nos esconde o retira de nuestro pensamiento.[40]

De esta reflexión profunda, Heidegger lanzó aquella frase muy citada de que "la ciencia no piensa" porque no está en la dinámica de la contemplación de eso que se le retira. La ciencia al tener que demostrar, deduce presupuestos e hipótesis por medio de una cadena de concatenaciones y conclusiones. Demostrar no es señalar y pensar como lo hace la filosofía. A esta última le corresponde indicar y siendo el hombre el que señala, mostrar lo que piensa. Mientras la ciencia está en lo óntico y se aferra al método que le exige resultados, el pensar es un señalamiento permanente. Pensar se dirige sin parar al objeto de la consideración, el cual nunca se agota. Heidegger nos dice que pensar se aprende pensando y el elemento es el objeto pensado, es decir, el agua en el que el nadador aprende a nadar. Aunque también es el mar cuanto nos dirigimos a él y, como tal, se nos retira cada vez más cuando intentamos acercarnos. Por lo tanto, pensar es un estado permanente de percibir y discurrir ideas que pueden no tener final. El pensar no se agota. Además de que pensar implica creatividad e innovación, algo muy propio de la actitud filosófica.[41]

Ya en un plano más del mundo práctico y existencial de tipo óntico, esto es, lo social, Alfred Schütz, hace una propuesta sustenta-

39 Martin Heidegger. *Qué significa pensar.* Madrid: Editorial Trotta, 2006, pp. 75-167.
40 *Idem.*
41 *Idem.*

da en la fenomenología y la teoría de la acción social de Max Weber.[42] Al tener el postulado epistemológico de que en la conciencia del sujeto aparece el objeto y que, metodológicamente, el mundo social es un espacio intersubjetivo donde los sujetos interactúan y que es posible dar cuenta de su "existencia", es posible conocer un objeto. Esto es así porque se tienen acervos comunes que se encuentran distribuidos desigualmente, pero lo suficientemente integrados para interactuar. Aunque hay otros "mundos", por ejemplo, la locura, la fantasía, la mitología, la religión, estos aún están supeditados al mundo intersubjetivo que podría llamarse real.[43]

En el caso de esta perspectiva aplicada a la investigación social, es no dar por sentado la existencia real, ya que este mundo es una construcción entre las acciones de sus agentes. Lo que se ve es la exteriorización de la conciencia de los sujetos de forma manifiesta y latente. Y el científico lo entiende por el sentido, es decir, en la relación que se establece cada uno con otro que igual muestra un sentido común y colectivo, entiéndase la cultura. Por lo tanto, sociológicamente puede ser estudiado. Por eso no basta con describir, sino que se debe buscar dicho sentido y esto implica, para la ciencia social, comprender e interpretar.[44] En este sentido, lo que las ciencias nomotéticas que dicen es que explicar es muy limitado e inocente, ya que no alcanzan a percibir que su propuesta no explica en los términos profundos. Lo que los científicos nomotéticos llaman "explicación" no lo es, porque no van a lo hondo de las cosas y por lo tanto a una explicación más robusta. Así, el cuestionamiento a la perspectiva llamada "científica" en lo social, lo que hace simplemente es establecer relaciones causales y en una lógica simple, descripciones superficiales de lo óntico.

Esto es así porque el mundo social es un mapa que se construye por medio del discurso de los agentes y acciones de los mismos. El reto es comprender el sentido de la acción social de la que se valen los sujetos individuales para luego analizarlos en un sentido genérico. Luego

42 Weber, *Economía…*

43 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social.* Barcelona: Paidós, 1993, pp. 75-167.

44 *Idem.*

entonces, la fenomenología se aplica como una forma de hacer sociología que afirma que el principio de explicación radica en comprender el sentido de la acción, es decir, el sentido que le dan las personas a sus acciones y las de los demás. En esta perspectiva, las estructuras de significado son importantes porque los individuos le dan significado a sus acciones al interpretar las conductas de los demás y autointerpretar sus propias acciones.[45]

La obra de Schütz traduce e interpreta metodológicamente los planteamientos de los autores antes citados. Ofrece un método no como técnica, sino como una forma particular de pensamiento para el conocimiento científico social en general. Rescata la forma en cómo se forman los conceptos, los tipos ideales y se acerca uno a la realidad social. Su oferta teórica considera que los acercamientos académicos incluso son construcciones de segundo grado, a partir de observar la conducta de quienes actúan en la escena social. Son de segundo grado al ser un discurso especializado alejado del discurso llano. Consecuentemente, el discurso científico se basa en observar para explicar conforme a las reglas de un procedimiento científico. Entonces el discurso científico es una construcción de las construcciones. Es así como el científico social realiza la *epojé* cuando al sentido común de la vida cotidiana le da sentido y el científico social provee una explicación académica.[46]

La fenomenología en Schütz es importante porque el investigador debe estar consciente de sus presupuestos y que en el proceso de investigación nuestra subjetividad estará siempre presente. Además de que una conducta observada puede tener muchos significados, aun para las ciencias sociales circunscritas al seguimiento de los hechos, sus secuencias o los eventos.[47]

Luego, en un ámbito más de tipo metodológico, la obra de Hans-Georg Gadamer es fundamental.[48] Es sabido que la hermenéutica tiene

45 *Idem.*
46 *Idem.*
47 *Idem.*
48 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, pp. 31-120 y 331-458.

una historia de larga data. Y para las ciencias sociales de hoy, es un método muy importante para la observación, comprensión e interpretación sistemática de la realidad, asumiendo una actitud crítica. La hermenéutica fundamentada en las ciencias del espíritu, es un instrumento de la tradición humanista que como método se sustenta en la razón. El método tiene como objetivo comprender la naturaleza humana.[49]

La hermenéutica busca la autocomprensión del hombre y diversas esferas de su experiencia. Como interpretación y método, busca evitar la arbitrariedad y las limitaciones que surgen en la mente humana. En su uso científico, busca rigurosidad. La hermenéutica exige considerar el contexto de la investigación y no solo del autor. De la fenomenología retoma las ideas y los juicios previos que todo investigador tiene para estar consciente de ellos. Y conforme se avanza en la lectura de un texto o al concebir la realidad vista como tal, hay un proceso de reformulación para llegar a la correcta comprensión que no es totalmente definitiva.[50]

En la exposición de sus hallazgos, Gadamer dice que la hermenéutica interpreta. Y la interpretación es una representación de la realidad. Como técnica y arte, la hermenéutica es una constante obra de reinterpretación en un marco comprensivo. Aunque es propio de la investigación histórica, aplicada a la investigación social en general tiene efectos recíprocos en esa relación que se desprender entre el sujeto y el objeto. Gadamer sostiene que en la hermenéutica cuando el autor dice que comprende sobre lo que dice, implica que esta es una interpretación y, por lo tanto, una concepción del mundo.[51]

En la hermenéutica, el lenguaje es un elemento nodal que permite superar la parcialidad. Si bien todo hablar humano es finito, en el ejercicio hermenéutico yace un sentido de infinitud por desplegar e interpretar hacia horizontes como lo hace fenomenología. En este sentido, el lenguaje realiza su verdadera intención: ser un instrumento de conversación y diálogo como ejercicio mutuo de entendimiento.

49 *Idem.*
50 *Idem.*
51 *Idem.*

En la hermenéutica no se filosofa para estar en posición de precisar la verdad absoluta, sino porque justamente, se indica que la verdad es la que hace falta. De ahí que en la interpretación haya hermenéutica y el fundamento de que en dicha comprensión hay historicidad.[52]

Gadamer habla de ello como un ciclo hermenéutico. Dicho ciclo tiene como punto de partida una *precomprensión* en el sujeto. Esto obliga a transitar a reconocer los *prejuicios*. Después de haber reconocido lo anterior, se debe tener en cuenta la *fusión del horizonte* para luego *oír* al leer el texto. En esto, el sujeto aplica el sentido e *interrogantes* que ayuden a comprender y poder interpretar.[53]

Un apunte

Vale la pena asentar que la filosofía fenomenológica ha ejercido una influencia en los aspectos empíricos de la ciencia. Algunos autores intentan hacer factibles los postulados para investigadores que no son filósofos profesionales, sobre todo en el campo médico y terapéutico: Max van Manen y L. Finlay, por ejemplo.[54]

Finlay invita a tener una actitud fenomenológica. Ella plantea que si bien la fenomenología consiste en buscar la verdad, su uso en la investigación parte de las opiniones del sujeto de estudio, las cuales se estructuran en metodologías cualitativas donde el investigador recaba datos a través de interrogantes empleando guías de observación. Pero

---

52 *Idem.*

53 *Idem.*

54 Zahaví sostiene que Max van Manen en su libro *Fenomenología de la práctica* no logra constituir una presentación clara y accesible del método fenomenológico, aunque es un autor que proporciona algunas luces. Por otro lado, en el campo de la terapia, Finlay introduce, explica y ofrece un abanico de posibilidades, de formas y métodos de acercamiento fenomenológico (sobresale la idea de contar con una "actitud fenomenológica"). Esto implica enfatizar en el proceso científico: la reducción fenomenológica, los valores humanísticos y la reflexividad *Vid.* Dan Zahavi. "The practice of phenomenology: The case of Max van Manen". *Nursing Philosophy*, vol. 22, núm. 2, 2021, e12276. https://doi.org/10.1111/nup.12276; y Linda Finlay. *Phenomenology for Therapists: Researching the Lived World.* New Jersey: Wiley Blackwell, 2021.

más que las técnicas en sí, lo nodal es tener una "actitud fenomenológica". Esta consiste en tener una disposición de estado de ánimo que parte de la comprensión profunda. Mientras que el elemento hermenéutico es más instrumental. Pero la fenomenología y la hermenéutica se fundamentan en la interpretación través de un procedimiento dialéctico en que el investigador analiza, explica e interpreta el fenómeno en función al sujeto de estudio. Es así que la hermenéutica es un recurso científico que está encaminada a emplear técnicas cualitativas. Por consiguiente, la hermenéutica y la fenomenología constituyen un método en los que se da valor a las experiencias del sujeto de estudio.[55]

Por otro lado, Doris Fuster nos ofrece al respecto un método, el cual se sustenta desde luego en técnicas cualitativas, pero tratando de operativizar la fenomenología y la hermenéutica con base en las teorías de Van Manen, Raquel Ayala y Miguel Martínez. Desde luego la propuesta surge como una respuesta al radicalismo de lo objetivable y se fundamenta en el estudio de las experiencias de vida, respecto de un suceso y desde la perspectiva del sujeto. De esto, se desprende el método de la "fenomenología hermenéutica", el cual abarca cuatro fases:

La primera se denomina como etapa previa o clarificación de presupuestos. La segunda es la de recoger la experiencia vivida; en esta fase es importante el recoger las narrativas de las personas, hacer entrevistas y contar con una actitud fenomenológica. En la tercera, se reflexiona acerca de la experiencia vivida, es la etapa estructural; dicha etapa no se inicia con formulaciones conceptuales o afirmaciones categóricas sino en considerar la experiencia vivida: en esta subfase se intenta describir y no captarla en abstracciones conceptuales, lo importante aquí es el significado fenomenológico y destapar los aspectos temáticos; esto conlleva a una comprensión de la experiencia para elaborar significados de un mismo hecho. Dicha etapa implica una reflexión macrotemática de los significados esenciales de la experiencia, debido a que es una aproximación holística y una reflexión microtemática de lo esencial que capta la experiencia; para ello se delimitan

55 *Vid.* Doris Elida Fuster Guillen. "Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico". *Propósitos y Representaciones*, vol. 7, núm. 1, 2019, e-ISSN http://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267.

las unidades temáticas a partir de la determinación del tema central, luego se expresan en lenguaje científico para integrarlas en una estructura. Finalmente, en la cuarta fase, se escribe y reflexiona acerca de la experiencia vivida.[56]

En suma, lo antes expuesto es la base o el marco con el que los autores de este libro dialogan y debaten en el reto que implica comprender e interpretar. La obra se integra por doce ensayos académicos. Se agrupan en tres: 1) los que dan cuenta de la travesía de la fenomenología y hermenéutica para hacer comprensibles esta línea de pensamiento en las ciencias sociales; 2) le sigue aquella en que se abocan a la importancia del lenguaje en las ciencias sociales, sus significados y la reflexividad ética del oficio de investigador, 3) finalmente están los que analizan y debaten los postulados de esta línea de pensamiento en ciertas disciplinas y temáticas específicas.

El contenido del libro

El libro inicia con *el primer racimo de textos que hacen una travesía y genealogía de la fenomenología y la hermenéutica.* Se integra por dos ensayos. El primero intitulado "Explorando el pensamiento fenomenológico y hermenéutico: breve recuento de la evolución de su método", de Juan Manuel Jiménez. Nos plantea que el pensamiento fenomenológico y hermenéutico ha evolucionado significativamente a lo largo de la historia, tanto en método como en elementos teóricos y prácticos. La fenomenología, fundada por Edmund Husserl, se centra en la experiencia subjetiva y la descripción de la conciencia. La hermenéutica desarrollada por Martin Heidegger, se enfoca en la interpretación y comprensión de textos y experiencias. La unión de ambos enfoques, conocida como fenomenología hermenéutica, permite una comprensión más profunda de la realidad humana y su significado. Y a lo largo de este ensayo, se explora la evolución de este método y los aportes de los principales autores en la comprensión y acercamiento hacia esta valiosa herramienta de investigación.

56 *Idem.*

El segundo texto académico, “Otra manera de estudiar la realidad: el método fenomenológico y hermenéutico” es de Claudia Catalina Iñiguez. La autora intenta responder a dos preguntas básicas que el hombre se ha hecho en su trayectoria evolutiva: cómo se conoce la realidad y cómo se construye el conocimiento. Aunque sencillas de entender, la elección del mejor camino para llegar a responderlas ha sido una disputa constante entre los acercamientos de las ciencias positivas, lógicas, estructuradas y cobijadas por un consenso casi unánime, a diferencia de la ciencias sociales, simbólicas, comprensivas e interpretativas, bajo enormes retos de cientificidad y métodos particulares de acercamiento a un objeto de estudio en constante cambio, complejo y multidimensional: el ser humano. Se argumenta que este puede explicar el mundo que le rodea a partir de las ciencias naturales o exactas, sin embargo, esta mirada de la realidad, se queda corta en sus objetivos para el entendimiento, ya que toma en cuenta solo aquello que es observable, externo, incluso obvio, y deja de lado aquello que no se ve, que está dentro de la esencia misma de las personas, donde se otorgan significados y dan sentido a las interpretaciones que se construyen acerca de los hechos sociales donde se ven inmersos, como sus creencias, sus sueños o sus miedos. Es justo ahí, donde las ciencias sociales y sus métodos como la hermenéutica y la fenomenología complementan la comprensión de sentido de aquellos que no son solo entes, sino dueños de su propio destino y resultado de un conocimiento compartido y validado intersubjetivamente a partir de un único camino, sea este matemático-lógico o interpretativo-simbólico, el camino del lenguaje.

El segundo apartado de ensayos se centra en las temáticas del lenguaje, los significados y la reflexividad. Este inicia con el ensayo que se titula “Si no se nombra, no existe: la observación y la interpretación a través de la palabra” de Susana Herrera. Ante los cuestionamientos sobre la funcionalidad y aplicación de la fenomenología y la hermenéutica para las ciencias sociales, y ante la imposibilidad de responder tan inmensa pregunta, posiblemente quede la opción de observar tales disciplinas a través del lenguaje, herramienta que es primordial para lograr la interpretación de los fenómenos sociales. Por lo tanto, su

ensayo pretende alcanzar el objetivo de estudiar el lenguaje como herramienta de la fenomenología y la hermenéutica a través de la importancia que le atribuían autores algunos capitales que se ocuparon de la interpretación: Kant, Husserl, Heidegger y Gadamer, quienes ofrecen suficiente claridad y evidencia sobre la importancia del lenguaje.

El texto siguiente, intitulado "Partir de los significados hermenéutica y fenomenología, su importancia en las ciencias sociales hoy" es de Cindy Plascencia. El texto aborda no solo la importancia de la hermenéutica y la fenomenología para las ciencias sociales hoy en día, sino la forma en cómo se puede acceder a un conocimiento coherente desde este paradigma. Para lograr dicho cometido, enfatiza en el rigor metodológico, pues si bien la comprensión e interpretación se han posicionado epistemológicamente, el reto para el investigador es metodológico. Al trabajar con la perspectiva de los sujetos y su interpretación del mundo social, es decir, las experiencias que construyen en interacción y los significados que atribuyen a las mismas, la interpretación de segundo grado que tiene el científico social debe considerar esa vigilancia y rigor metódico en su tratamiento.

Posteriormente, en el ensayo "Perspectiva fenomenológica y hermenéutica. El carácter subjetivo e intersubjetivo como una verdadera aproximación al conocimiento en las ciencias sociales" de Luis Lazcano, se adentra en la forma en cómo se conoce. El concepto de subjetivización del conocimiento y la realidad es importante en la medida que este no anula la búsqueda de la verdad, sino que son las aportaciones individuales lo que permiten el avance científico. El ensayo sostiene fundamentalmente que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica y que la validez de dicho fenómeno está dada por su carácter subjetivo. Se da cuenta de la importancia de las perspectivas fenomenológica y hermenéutica en el estudio del acontecer social, destacando la importancia de la lógica y la correcta interpretación.

Por su parte, el capítulo "Hacer y hablar ciencia: algunas consideraciones para la dimensión ética del lenguaje desde las ciencias sociales", de Aurea Quezada, constituye, sobre todo, una invitación a reflexionar acerca del lenguaje que se usa en la ciencia. Se divide en seis

apartados: en el primero se establece la importancia de los cambios científicos de la mano de un clásico, Thomas Kuhn. Los siguientes apartados abordarán autores clásicos y modernos que han hablado acerca del uso del lenguaje dentro del ámbito científico y sus posturas al respecto. El objetivo es reflexionar a través de las preguntas planteadas a manera de invitación de la forma en que se usa el lenguaje entre quienes hacen ciencia y quienes hablan de ella.

Cierra este segundo apartado el ensayo titulado "Entre la ciencia y el científico social: ¿qué es eso llamado investigación social? Una aproximación fenomenológica y hermenéutica para su comprensión" de Jennifer García. Su texto plantea que la legitimidad de las ciencias sociales descansa en un proceso sociohistórico, donde la validación del conocimiento pende de la posición en el orden social del investigador. La fundamentación científica de las ciencias sociales descansa y se construye a través de un proceso fenomenológico y hermenéutico, que problematiza el tema de la objetividad, la verdad y la legitimación del conocimiento, donde, más que verdades absolutas, se busca la comprensión de posiciones que legitiman el saber.

El tercer apartado de ensayos se aboca a la utilidad de la fenomenología y la hermenéutica en las ciencias sociales, ya sea para alguna disciplina o temática en particular. Se integra por cuatro textos. Lo inicia el ensayo titulado "El científico político y el helicoide hermenéutico. Importancia de la hermenéutica y fenomenología en las ciencias sociales" de Said González. Su texto profundiza en la ciencia como un diálogo con la realidad, y el científico como aquel que fomenta ese diálogo. Al contrastar las ideas de Heidegger con las de Max Weber respecto a la generación de conocimiento, se propone que al *Dasein* como un científico político que además es un artista. Este artista no puede comprender al mundo en su totalidad, pero sí un fragmento de la realidad. Aquí se rescatan las contribuciones de Gadamer y Schütz respecto a la autocomprensión del ser y se invoca a la analogía del vuelo en "V" de las aves, que recuerda a la comunidad científica, en tanto los científicos se van beneficiando de los descubrimientos de sus colegas. Finalmente, se reinterpreta el círculo hermenéutico, puesto que al ser una figura bidimensional resulta insuficiente para comprender una

realidad que se compone de al menos cuatro dimensiones. Se propone entonces al helicoide hermenéutico. Se concluye que la hermenéutica y la fenomenología permiten liderar los avances científicos y se vuelven herramientas indispensables para el ser humano.

El segundo capítulo, "Un despertador para la historiografía: pensar el impacto de la fenomenología y la hermenéutica en la escritura de la historia", es de la autoría de Víctor Peña. El texto tiene como objetivo reflexionar sobre cómo la actitud fenomenológica y el método hermenéutico impactan en la escritura de la historia. El autor argumenta que las ideas de autores como Husserl, Dilthey, Gadamer y Schütz siguen siendo relevantes en los debates historiográficos contemporáneos sobre la vigilancia epistemológica y nuestro acercamiento al pasado, especialmente, para comprender a las personas que vivieron en ese pasado.

El penúltimo ensayo, titulado "Moisés desciende del Horeb. Exégesis, ciencias sociales y religión" de Daniel Yañez. En este documento el autor ensaya la relación entre hermenéutica, fenomenología y religión. Pues la religión es un hecho social, en tanto que *factum*, susceptible de análisis sociológico. Usando la analogía del *texto* expone el alcance de los prejuicios –*pretexto*–, la importancia de la destrucción histórica –*contexto*–, la aplicación de las reglas del juego –*gramática*– y el valor del hecho religioso –*paratexto*–. Y, de este modo, bajar la *hermenéutica* del monte de la filosofía al llano de las ciencias sociales.

Finalmente, este apartado y el libro en general, lo cierra el ensayo titulado "Trascender por propia mano. Hermenéutica y fenomenología en la dimensión social del arte" de Ignacio Torres. Su autor, mediante el análisis e interpretación de autores como Immanuel Kant, Wilhem Dilthey, Max Weber, Edmund Husserl y Martin Heidegger, entre otros, en su texto argumenta el modo en que se puede hablar de la creación artística como un fenómeno social que, al separarse de su creador, trasciende motivaciones, narraciones y situaciones ubicadas en espacio y tiempo, para dar cuenta del devenir humano en lo esencial. Se ejemplifica lo anterior comentando la creación pictórica de los artistas mexicanos José Clemente Orozco y Manuel Rodríguez Lozano.

Nos queda agradecer a El Colegio de Jalisco su respaldo editorial. La obra académica tiene un sentido de divulgación científica, y cabe corresponder en el proceso a los evaluadores, quienes con sus comentarios y observaciones nos ayudaron a robustecerla. Si se logró, fue gracias a ellos, de lo contrario la responsabilidad es de quienes la rubricamos.

Referencias

Libros y artículos

Barbera, Nataliya y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas". *Multiciencias*, 2012, vol. 12, núm. 2, pp. 199-205.

Cerroni, Umberto. *Política. Métodos, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías.* México: Siglo XXI, 1997.

Comte, Augusto. *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Need, 2004.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En el que se trata de fundamentar el estudio de las sociedades y de la historia*. México: fce, 1949.

Finlay, Linda. *Phenomenology for Therapists: Researching the Lived World*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2021.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación*. Madrid: Síntesis, 2006.

-----. *Qué es la filosofía*. Barcelona: Heder Editorial, 2014.

-----. *Qué significa pensar*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* México: unam, 2009.

-----. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005.

Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. México: fce, 1993.

Pérez, John, Johan Nieto-Bravo y Juan Esteban Santamaría-Rodríguez. "La hermenéutica y la fenomenología en la investigación en ciencias humanas y sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 2019, vol. 19, núm. 37, pp. 21-30.

Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: FCE, 2014.
-----. "La ciencia como vocación" (pp. 180-231). *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1979.
-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.

Fuentes electrónicas

Fuster Guillen, Doris Elida. "Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico". *Propósitos y Representaciones*, 2019, vol. 7, núm. 1, http://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267.
Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo.* Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927. www.philosophia.cl.
Zahavi, Dan. "The practice of phenomenology: The case of Max van Manen". *Nursing Philosophy*, 2021, vol. 22, núm. 2, e12276. https://doi.org/10.1111/nup.12276.



La travesía y genealogía

Explorando el pensamiento fenomenológico y hermenéutico: breve recuento de la evolución de su método

Juan Manuel Jiménez Ramírez
El Colegio de Jalisco

Introducción

Cuando se habla de investigación en ciencias sociales y humanidades, se encuentra comúnmente en varios puntos de referencia de discusión metodológica sobre fenomenología y hermenéutica, tanto para usarlo como un enfoque o perspectiva epistemológica, o conocerlos y discutir otras opciones. Se puede enfatizar que su presencia es constante en el desarrollo del apoyo metodológico en la investigación en este campo de conocimiento, a fin de marcar la orientación práctica específica de los detalles por parte del mismo desarrollo de conocimiento que los subyace.[1]

La fenomenología y la hermenéutica son dos escuelas metodológicas y filosóficas que han tenido un impacto significativo en la comprensión e interpretación de la experiencia humana. Estos métodos han evolucionado y se han desarrollado a lo largo del tiempo, ofreciendo nuevas perspectivas y enfoques en este campo relacionado con la teoría del conocimiento propuesta desde el mismo Platón. Tanto la fenomenología como la hermenéutica, en el ámbito de la investigación en ciencias sociales, se discuten de diferentes maneras: enfoques, paradigmas y métodos, entre otros. Pero detrás de tales métodos se encuentra la evolución de los conceptos tanto de fenomenología y hermenéutica, como del propio enfoque y uso, según la temporalidad y espacio. Estos giros epistémicos han trazado el reto de transitar entre los paradigmas que simplifican a los que complejizan, es decir, que

1 John Jairo Pérez Vargas, Johan Andrés Nieto Bravo y Juan Esteban Santamaría Rodríguez. "La Hermenéutica y la Fenomenología en la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 19, núm. 37, 2019, p. 22.

la fenomenología ha avanzado de la observación del objeto a la del fenómeno.[2]

En el caso de la hermenéutica, se le ha dado mucha relevancia desde la perspectiva teológica –como los escolásticos– hasta las *ciencias del espíritu* de Dilthey.[3] A partir de los aspectos filosóficos sobre las discusiones sobre su utilidad *como dispositivo teórico* en la interpretación –de textos, por ejemplo–. Es así como tanto el método fenomenológico y el método hermenéutico se han influido mutuamente a lo largo del tiempo. Para lograr una comprensión más completa y profunda de la experiencia humana, los filósofos y estudiosos posteriores han combinado elementos de ambos enfoques. La fenomenología hermenéutica es una rama de la fenomenología que se centra en la interpretación y comprensión de la experiencia fenomenológica en su contexto cultural y lingüístico.

En este trabajo se pretende abordar el pensamiento de algunos de los principales y más reconocidos filósofos en los campos de la hermenéutica y la fenomenología (*vid.* anexo 1). En la primera sección se parte de los primeros filósofos que hablaron de un método de cómo el ser humano aborda la realidad más allá del naturalismo, entre ellos Platón y Aristóteles, que si bien no se consideran como hermeneutas –propiamente– han sido la base para comprender la realidad científica y epistemológica de la vida del propio ser humano. En una segunda parte se plantea desde el pensamiento de Descartes y Kant, dos filósofos que dieron el paso decisivo para cambiar el enfoque científico de un método centrado en la contemplación y estudio de la naturaleza, a uno centrado en el humano y en el uso de la razón. En la tercera parte, se abordan las propuestas de autores como Schleiermacher, Dilthey y Brentano, quienes sentaron las bases fundamentales y se habló por primera vez de una hermenéutica y

2 Mayra Espina Prieto. "Complejidad y pensamiento social." COMPLEXUS. *Revista de Complejidad, Ciencia y Estética,* 2003, s. p.

3 Dilthey las denomina como: "El material de las ciencias que constituye la realidad histórico-social, en cuanto se ha conservado como noticia histórica en la conciencia de la humanidad y se ha hecho accesible a la ciencia como conocimiento social que se extiende al presente". Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Obras I.* México: FCE, 1949, p. 66.

una fenomenología como parte de la teoría del conocimiento y el método científico en las ciencias sociales. La cuarta sección, se enfoca en cómo Husserl, Heidegger, Gadamer, Maurice Merleau-Ponty y Ricœur hacen un cambio radial en la forma de centrar el método, ya no en la experiencia sino en el propio ser, dando paso a una nueva generación de fenomenólogos. Y finalmente, Schütz y Weber que, si bien en orden cronológico deberían ir en otro momento de este trabajo, fueron ellos quienes integraron al análisis sociológico de la acción social, el elemento fenomenológico dentro de las ciencias sociales.

¿Cómo acercarse al fenómeno? La hermenéutica como herramienta de interpretación en el enfoque clásico

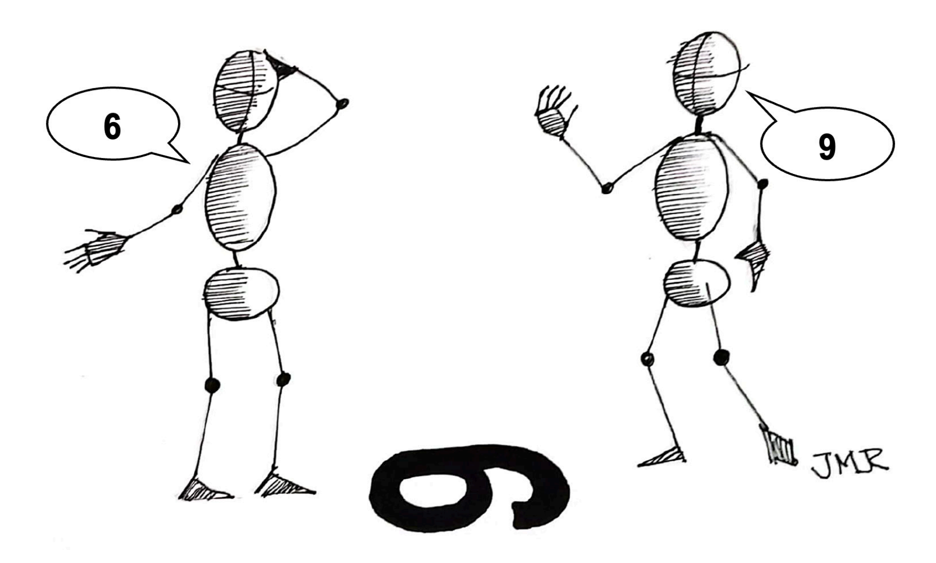
Haciendo un recorrido histórico, José Marín aclara que "la hermenéutica estaba relacionada con la comprensión e interpretación de textos sagrados, pero con el desarrollo del racionalismo y de la filología clásica comienza propiamente la historia de la hermenéutica en su acepción moderna".[4] Posteriormente, la hermenéutica se convirtió en la base de la intelectualidad cristiana desde su origen, y fue a partir de ella que se llevaron a cabo y se llevan a cabo en gran medida los análisis de los textos bíblicos.

Es posible distinguir inicialmente dos escuelas hermenéuticas: la primera es la escuela de Alejandría, que se destaca por su enfoque filosófico especulativo, mientras que la segunda es la escuela de Antioquía, que se caracteriza por su enfoque en la gramática contextual en su análisis. A pesar de que la hermenéutica se consideró desde sus orígenes como una base para el avance del conocimiento teológico, más tarde se reconoció su beneficio para las ciencias sociales, debido a la necesidad de reconocer al historicismo como un componente esencial para el *avance* de las sociedades.[5]

4 José Marín. *La investigación en educación y pedagogía. Sus fundamentos epistemológicos y metodológicos.* Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2012, p. 132.

5 *Idem.*

Imagen 1. La hermenéutica es el campo que estudia la interpretación de textos. Aunque tiene sus orígenes en la antigua Grecia, ha evolucionado a lo largo de los siglos hasta convertirse en una disciplina académica compleja y multidimensional.



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto con base en J. Grondin. *¿Qué es la Hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, 2014, pp. 11-12.

Se puede iniciar el análisis de la hermenéutica con una pregunta sencilla si la situamos en el comienzo de la historia del pensamiento. La hermenéutica, ¿qué significa? El teólogo de Estrasburgo, Johann Conrad Dannhauer inventó el término hermenéutica para denominar lo que anteriormente se llamaba *Auslegekunst* o arte de la interpretación, en el siglo xvii. Dannhauer fue el primer autor en utilizar el término en el título de su obra en 1654, *Hermeneutica sacra, sive Methodus exponendarum sacrarum litterarum*.[6] En la actualidad, solo

6 El término interpretación proviene del verbo griego *hermeneúein*, que tiene dos significados significativos: se refiere tanto al proceso de elocución (decir, afirmar algo) como al de interpretación (o traducción). El significado se transmite en ambos casos de dos maneras: puede fluir del pensamiento al discurso o ascender del discurso al pensamiento. Jean Grondin. *¿Qué es la Hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, 2014, p. 11.

se utiliza el término *interpretación* para describir este proceso, que parte del discurso y el pensamiento que lo sostiene, pero los griegos ya consideraban la elocución como un proceso *hermenéutico* de mediación de significados, que designa entonces la expresión o traducción del pensamiento en palabras.[7]

Mauricio Beuchot define la hermenéutica como: "El arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos *hiperfrásticos*, es decir mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir donde hay polisemia".[8]

Para Beuchot, las ciencias se han definido históricamente en función de su propósito. Por lo que existen dos aspectos en esto: uno se refiere al ámbito de la realidad en cuestión, mientras que el otro es el enfoque o perspectiva desde la cual se analiza. Y la comprensión es el propósito del acto interpretativo, cuyo medio principal es la *contextuación*. La *contextuación* es una parte importante del acto de interpretar, o al menos una parte importante, ya que la comprensión surge inmediata y eventualmente como resultado de la *contextuación*.[9]

Dado esto, es evidente la diferencia entre el esfuerzo hermenéutico de explicación de sentido, que parte del discurso exterior hacia su interior y el esfuerzo retórico de expresión, que precede a la tarea hermenéutica y le da todo su sentido, donde lo que se intenta es interpretar partiendo del supuesto de que quiere decir algo. Por ejemplo, la dialógica de la filosofía platónica es el verdadero ejercicio del pensamiento porque evita deliberadamente el simple impacto argumentativo de las teorías que dan la impresión de que algo se sabe.[10]

---

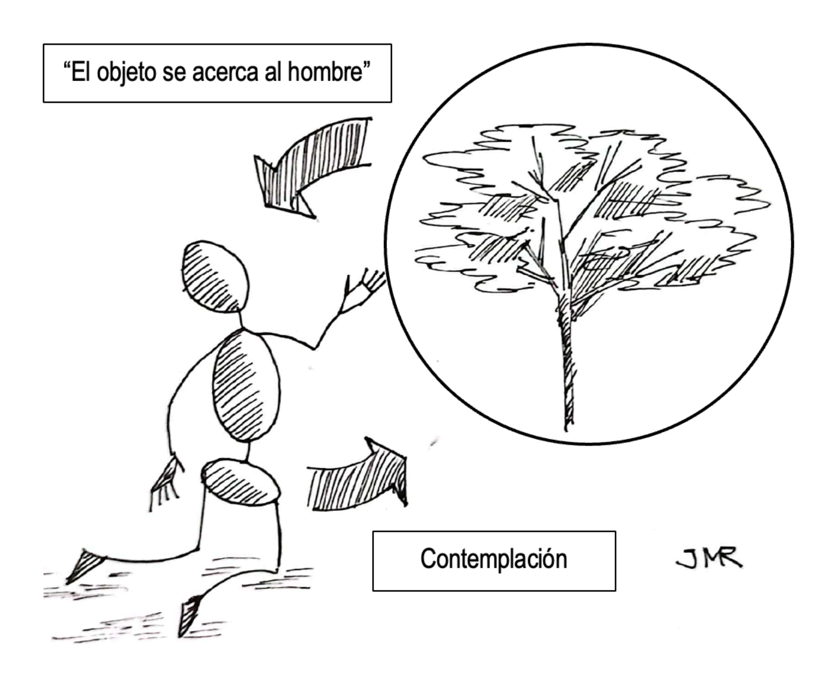
7 *Ibid.*, p. 12.

8 Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.* México D.F.: Editorial Ítaca, 1997, p. 15.

9 Juan de Dios Bares Partal. "La actualidad hermenéutica de Aristóteles". *scio. Revista de Filosofía* 18, 2020, p. 30.

10 Luis Eduardo Gama Barbosa. "Filosofía como praxis y diálogo. Una introducción a la hermenéutica desde Platón." *Estudios de Filosofía,* núm. 38, 2008, p. 154.

Imagen 2. La contemplación de Platón con relación a los fenómenos se encuentra en su teoría de las *Ideas o Formas.* Según Platón, el mundo sensible que percibimos a través de nuestros sentidos es sólo una mera copia o reflejo imperfecto de un mundo más real y perfecto que existe más allá de nuestras percepciones.



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto con base en José Clemente Flores Barboza y Franks Paredes Rosales. "La contemplación: estado superior del espíritu". *Tradición,* segunda época*,* núm. 18, 2018, p. 154.

En este caso, la hermenéutica se presenta como un camino de la propia experiencia en lugar de una teoría sólida. Esto significa que la verdad nunca surge de algo absoluto o de un modelo deductivo de validez universal, sino que solo puede adquirir sentido y validez a través de la propia *praxis*. Aquí es donde se puede comprender cómo Platón describe la manera en que el hombre utiliza la hermenéutica; en el pensamiento platónico, el fenómeno es el que se acerca al hombre y no el hombre al fenómeno. Por lo tanto, la reflexión hermenéutica debe partir de la esencia de la experiencia, en lugar de

depender exclusivamente de modelos teóricos abstractos para investigar fenómenos.[11]

No obstante, Platón explica de manera irónica que "el ser humano se proyecta siempre sobre un conocimiento del pasado y de la tradición, que nunca es un conocimiento neutral y objetivo".[12] El conocimiento nunca es sólido ni se puede acumular a lo largo de la vida, por lo que debe reelaborarse y reescribirse en el proceso de vida del individuo para dar sentido a todos sus cambios.[13] En el tratamiento del tema del lenguaje, o lo que Aristóteles posteriormente tomaría como *logos*, hace de la herencia platónica de la hermenéutica más explícita. Aristóteles consideraba al ser humano como un ser racional, con un *logos*, razón y lenguaje, y como un ser comprensor que se ubica en el mundo interpretando y comprendiendo, si se observa su pensamiento de manera asincrónica. Además de definir al hombre como un animal con *logos* (razón-palabra), es precisamente por el *logos* que es tal, y no simplemente un animal común.[14]

Si bien Aristóteles considera la ciencia como un conjunto organizado de conocimientos en el que los principios dan forma a los demás presupuestos o postulados, la hermenéutica puede entonces considerarse una ciencia, ya que utiliza ciertos principios para estructurar lo que se aprende sobre la interpretación de fenómenos. Por lo tanto, si entendemos el pensamiento de Aristóteles de la misma manera que lo hizo él, aunque no coincida con las ideas hermenéuticas de la tradición moderna, se puede establecer una teoría sólida del símbolo, la estructura del lenguaje y el significado esencial para cualquier avance posterior en el campo de la hermenéutica.

El propio Gadamer reconoce que esta antigua tradición ya había despejado importantes cuestiones relativas a los problemas de la interpretación y que de ella se deriva la hermenéutica moderna. Aristóteles utilizó el lenguaje y el discurso *analógicos* para redondear el significa-

---

11 *Ibid.*, p. 155.

12 Juan Nuño. *El pensamiento de Platón.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 89.

13 *Ibid.*, p. 158.

14 Beuchot, *op. cit.*, p. 4.

do y determinar la interpretación. Como menciona Beuchot, se debe de recordar lo que el estagirita nos legó: "Que el conocimiento –y la interpretación– se da en el rejuego de la *intelección*,[15] el razonamiento y el sentimiento. Y que conjunta la intuición y la argumentación".[16]

Si se regresa por un momento al pensamiento de Platón, se puede observar que él sostiene que la *episteme* proviene de la contemplación de las ideas y formas puras de la realidad. Para él, el conocimiento es contemplación en profundidad, tal como lo establece el acto de la *noesis,* que es la contemplación de las formas puras por parte de la inteligencia.[17] Aditivo a esto, Aristóteles presenta una novedad significativa en comparación con Platón al admitir la posibilidad de utilizar la historia como una fuente legítima para buscar la verdad, algo que no se había utilizado al discutir sobre la teoría del conocimiento.[18] Como señala Fernández Labastida:

> Los griegos enseñaron que la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación única de un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que siempre tiene una dirección: recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensando hasta el fin de una virtud sobre los conceptos del lenguaje dentro del cual vivimos acompañando de la intuición.[19]

El abandono del escolasticismo puro y el método naturalista

Otro gran movimiento fue el llamado Renacimiento, el cual sirvió para comprender la cultura humanista; se enfocó en el hombre y es-

15 Según la Real Academia Española (RAE): "f. Acción y efecto de entender". https://dle.rae.es/comprensi%C3%B3n.

16 Beuchot, *op. cit.*, p. 60.

17 "En fenomenología, acto intencional de intelección o intuición". RAE. https://dle.rae.es/noesis.

18 Diego Sánchez Meca. *Historia de la Filosofía como Hermenéutica.* España: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

19 Francisco Fernández Labastida. "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer". *Anuario filosófico*, vol. 39, núm. 1, 2006, p. 57.

tuvo motivado por la necesidad de comprender su posición, comportamiento y situación en el mundo y la sociedad. En este movimiento, la evolución de la cultura científica provocó no solo una separación epistemológica entre filosofía y ciencia, sino también una separación ontológica entre la cultura científica y la cultura humanista.[20]

Por ejemplo, cuando la filosofía crítica kantiana apareció en Europa en el último tercio del siglo xviii, durante el período conocido como la Ilustración, la filosofía moderna ya había avanzado mucho. No obstante, hasta la obra *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, ciertos restos del escolasticismo medieval aún tenían cierta influencia en las principales escuelas filosóficas. Esto provocó que, desde una perspectiva filosófica diferente, se desafiara completamente la autoridad de su palabra. Kant llama a los primeros dogmáticos *despóticos* en el prefacio de la *Crítica de la razón pura*, destacando su orgullo en el uso de la razón. Además, justifica su intervención, que solo puede tener una forma de una crítica de la razón. Las preguntas de Kant, en efecto, dejarán de estar centradas en las cosas o el conocimiento de las cosas y se centrarán en la posibilidad del conocimiento y de las cosas.[21]

Para esto, Kant afirma que la filosofía requiere una ciencia que determine la posibilidad en lugar de basarse en preguntas dogmáticas como la existencia de Dios, la libertad o la inmortalidad. Sin embargo, es ineludible una filosofía trascendental donde el conocimiento no se reduzca solamente a la experiencia, sino que la razón humana nazca como parte de ese proceso de generación del conocimiento. Explica que para entender esto, es necesario comprender que existen dos planos: el real y el ideal. Esto significa que probar algo en el plano ideal no implica la existencia de algo, sino que simplemente queda en lo ideal. Aunque es importante aclarar que la comprensión humana

20 Iván Darío Toro Jaramillo y Rubén Darío Parra Ramírez. *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación: cualitativa y cuantitativa.* Bogotá: Fondo Editorial Universidad eafit, 2010, p. 61.

21 Sebastián Carassai. "¿Una fenomenología en Kant?". VI Jornadas de Sociología. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 20 al 23 de octubre de 2004, p. 2.

no se limita únicamente a la experiencia; pero sí indica qué es lo que existe y no que tiene que ser *necesariamente así* y *no de otra forma*.[22]

Esta perspectiva disímil al escolasticismo aristotélico sentó las bases para una nueva filosofía y abrió la puerta a la teoría del conocimiento. Por lo tanto, la obra de Kant es un juicio que cuestiona y defiende la razón para determinar cuánto puede lograr con la experiencia. En este juicio, Kant determina las fuentes, la extensión y los límites de la facultad general de la razón, así como la posibilidad de una metafísica en general. Es importante señalar que él no define el fenómeno en sí mismo, sino a través de la separación de la tradición. Por lo que se puede resumir que, hasta Kant, el fenómeno se pensaba como una *apariencia* que siempre estuvo en contraposición a una esencia escondida y oculta detrás de la primera.[23]

Ahora bien, si Kant estableció un *gran salto* en el pensamiento hermenéutico, más allá de la descripción de textos donde hace uso de la hermenéutica como una herramienta epistemológica y gnoseológica,[24] no fue sino hasta la llegada de Friedrich Schleiermacher donde se habló *propiamente* de una hermenéutica como tal, donde su *programa hermenéutico* consideraba tanto el aspecto romántico como crítico de la hermenéutica.[25] Respecto a esto, es interesante observar cómo Schleier-

22 Si la única forma de representar la realidad es a través del entendimiento puro (*realidad noúmeno*), no es posible imaginar una oposición entre las realidades. En otras palabras, no es posible imaginar una relación en la que las consecuencias de cada una de las realidades se anulen mutuamente. En cambio, lo verdadero en el fenómeno (*realidad del fenómeno*) puede verse en contraposición. Es decir, el *nóumeno*, se refiere a la realidad o la cosa en sí misma, sin importar cómo la percibimos. Un *fenómeno*, por otro lado, se refiere a la forma en que percibimos y experimentamos el mundo a través de nuestros sentidos y nuestra facultad de conocimiento. Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. México d.f.: Taurus, 2005, p. 203.

23 Carassai, *op. cit.*, p. 8.

24 Sin embargo, en términos cronológicos y teóricos, el kantismo es el marco filosófico más cercano a la hermenéutica. El propósito principal de la *Crítica de la razón pura* es cambiar la conexión entre las teorías del conocimiento y del ser; es necesario evaluar la capacidad de conocimiento antes de abordar la naturaleza del ser. Toro Jaramillo y Parra Ramírez, *op. cit.*, p. 320.

25 “Crítico es el propósito de luchar contra la mala comprensión, en nombre del famoso adagio: *Hay hermenéutica cuando hay mala comprensión; romántico es el*

macher, quien vivió en la época de los destacados pensadores del idealismo alemán, se inclinó más hacia el romanticismo de Friedrich Schlegel –quien también fue un destacado filólogo, teólogo, filósofo y teórico de la hermenéutica–.[26] Schleiermacher abrió la puerta a una interpretación más metódica de la hermenéutica.[27] A partir de ese momento, la hermenéutica dejará de ser una *ayuda* y se convertirá en la condición necesaria para toda comprensión que merezca este nombre.[28]

Aunque Schleiermacher consideraba la hermenéutica principalmente como una disciplina filológica, con Dilthey adquirirá un enfoque más metodológico. Dilthey se referirá ampliamente a la metodología como una reflexión sobre los métodos constitutivos de un tipo de ciencia, argumentando que el problema de una justificación metodológica de las ciencias del espíritu era algo que Schleiermacher aún no había abordado.[29]

En lo que respecta a Dilthey, el objetivo principal de su método es adquirir la independencia necesaria para influir en la vida de las personas, estudiando las experiencias internas de la vida. No se trata de *explicar* la verdad de las cosas humanas, sino de *comprender* los motivos detrás de los procesos de creación de valores y elección de fines específicos para que las personas aprendan cómo quieren vivir en sociedad. Afirma que estas ciencias no solo deben considerar los hechos de la verdad histórica y social, teniendo en cuenta la unidad psicofísica básica de la naturaleza humana, sino que también deben definirse como vías de autoconocimiento o autorreflexión de nuestra realidad histórica social.[30]

---

propósito de 'comprender a un autor tanto y aun mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo'". Idem.

26 Aunque sus ideas influyeron en pensadores posteriores como Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger, quienes desarrollaron aún más sus conceptos y contribuyeron al desarrollo de la hermenéutica en el siglo xx. Incluso Heidegger le dedica todo un capítulo en su obra *Ser y tiempo.*

27 La cual Gadamer criticará posteriormente, con el objetivo de reducir el riesgo de la incomprensión, que podría ser universal.

28 Grondin, *op. cit.*, p. 15.

29 *Ibid.*, p. 21.

30 *Ibid.,* p. 25

Además, se puede mencionar que los teóricos positivistas Auguste Comte y John Stuart Mill intentaron aplicar el modelo de los fenómenos naturales a los fenómenos del espíritu, si se considera el cambio de método con Dilthey. Por el contrario, él se opone a esta perspectiva y demuestra la unicidad de los fenómenos espirituales. La ciencia como un fenómeno del espíritu, sin sustituir al espíritu por el conocimiento, sino que ambas son partes esenciales de la ciencia, no la desconexión del espíritu con la naturaleza o la experimentación. En gran medida, el estudio de las *ciencias del espíritu* se basa en el conocimiento de las condiciones que la naturaleza ha creado y estudia. Dilthey propone que la hermenéutica debe "fundar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia".[31]

La llegada de una nueva corriente fenomenológica

Varios autores han discutido el cambio del positivismo clásico al método fenomenológico. El método fenomenológico se vio como una crítica clara del positivismo, considerado un modelo hegemónico de ciencia empírica. Una crítica importante fue que el positivismo se ha convertido en el modelo predominante tanto en la realización de investigaciones específicas como en la organización de la producción científica en el ámbito académico. Por lo tanto, la opción presentada por la fenomenología presentaba un significado específico a lo largo del tiempo.

La filosofía fenomenológica experimentó un cambio significativo cuando el enfoque de la disciplina pasó de Dilthey a Husserl, dado que existen diferencias significativas en los enfoques y métodos de ambos filósofos, a pesar de su interés en el estudio de la experiencia humana. Incluso, varios críticos pensaron que esta reunión era como encontrarse con un filósofo escolástico perdido en el siglo XIX. En el caso Husserl una de sus principales influencias fue su maestro el filósofo Franz Brentano.

31 *Ibid.*, p. 27.

Este último había ganado popularidad rápidamente entre la comunidad académica después de publicar su obra principal, *Psicología desde un punto de vista empírico*, en 1874. Su reputación se extendió rápidamente, lo que llevó a un gran grupo de estudiantes a buscar lecciones en su clase, entre ellos Husserl.

Resumidamente, el pensamiento de Brentano combina ampliamente la filosofía de Aristóteles y la escolástica medieval, especialmente la tomista.[32] Brentano tenía la intención de volver a un principio, establecer una norma que permitiera comenzar el avance hacia la modernidad. En consecuencia, intentó apoyar la noción de una introspección psicológica de Locke y la noción de que el sujeto cognoscente está profundamente arraigado en la experiencia.[33] Su intención era volver a un punto de partida y establecer una forma de *tabula rasa* que permitiera comenzar a avanzar hacia la modernidad. Como resultado, intentó respaldar la idea de que el sujeto cognoscente se basa por completo en la experiencia y respaldar la propuesta de Locke de una introspección psicológica.

En contraposición, el método fenomenológico de Husserl se alejaba del escepticismo, el relativismo, el historicismo y la psicología predominantes a fines del siglo XIX, los cuales criticó fuertemente en sus trabajos.[34] Según Husserl, para llegar al fundamento último es necesario encontrar una manera de llegar al objeto sin estar limitados por la historia, las personas o la sociedad, concepción radicalmente contraria al escolasticismo medieval y más arraigada en el pensamiento de René Descartes. Descubrir las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo es el objetivo de esta crítica fenomenológica del conocimiento, con el objetivo de describir eidéticamente sus fundamentos.

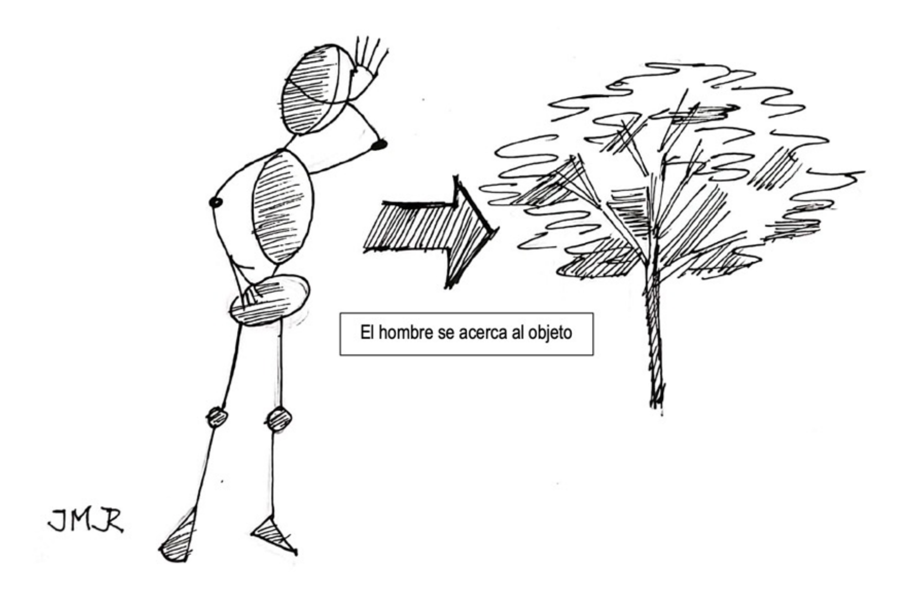
---

32 En ocasiones, Franz Brentano se ha considerado como el padre del movimiento fenomenológico y la tradición de la filosofía analítica. Ricardo Mendoza-Canales. *Husserl. El conocimiento del mundo empieza por suspender su, hasta entonces, incuestionada validez.* Ciudad de México: RBA, 2019, p. 28.

33 *Ibid.*, p. 29.

34 Edmund Husserl. *La idea de fenomenología.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 52.

Imagen 3. Conforme el hombre avanza, busca conocer la naturaleza de las cosas y para entender mejor su entorno, y a él mismo y se cuestiona cada hecho aprehendido en la etapa del conocimiento empírico. Husserl menciona que la cuestión radica en cómo se constituyen los objetos mentales o de conciencia, sobre la base de la captación intuitiva.



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto con base en Ricardo Mendoza-Canales. *Husserl. El conocimiento del mundo empieza por suspender su, hasta entonces, incuestionada validez*. Ciudad de México: RBA, 2019, p. 54.

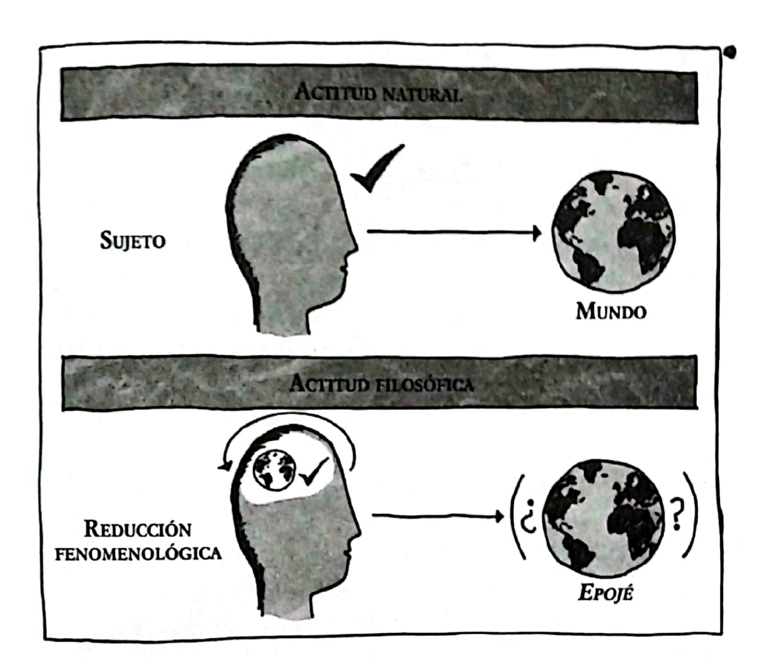
Husserl buscaba establecer una filosofía basada en la fenomenología, pero con un enfoque más científico y original. Una filosofía que sea completamente científica y que evite los absurdos metafísicos, pero sin caer en el positivismo que ignora la razón y las libertades humanas.[35]

De hecho, un fenomenólogo primero debe cuestionar la validez de los supuestos comúnmente aceptados en la vida cotidiana para distinguir la opinión subjetiva del conocimiento objetivo. De esta forma, solo la fenomenología proporciona una nueva base para la filosofía que puede resolver los enigmas del conocimiento. En otras palabras, se debe ignorar por el momento la idea implícita de que existe una realidad que

35 *Ibid.*, p. 31.

no depende de la conciencia. La ciencia empírica no solo acepta sin críticas esta suposición realista, sino que también está arraigada en las actitudes naturales que se encuentran en la vida diaria.[36] Husserl afirma en este contexto que la crítica del conocimiento de la naturaleza "permite interpretar correcta y definitivamente los resultados del pensamiento científico natural de las ciencias en relación con los seres".[37]

Imagen 4. "Husserl denomina *actitud* a la manera con la que el sujeto experimenta el mundo de esta *configuración* para encarnarlo a partir de nuestra manera habitual de dirigirnos hacia él. La *actitud natural* da por sentado que la experiencia sensible provee un conocimiento objetivo; mientras que la *actitud filosófica* examina su validez atendiendo a lo que de él hacemos experiencia".



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto de Ricardo Mendoza-Canales. *Husserl. El conocimiento del mundo empieza por suspender su, hasta entonces, incuestionada validez*, Ciudad de México: RBA, 2019, p. 71.

36 *Idem.*
37 *Ibid.*, p. 32.

También Husserl habla del concepto de *actitud* como parte de este proceso de acercamiento al fenómeno. La define como: "La forma en que un individuo percibe el mundo y cómo está *configurado* para encararlo de nuestra forma habitual de dirigirnos hacia él. La *actitud natural* asume que la experiencia sensible proporciona un conocimiento objetivo, mientras que la *actitud filosófica* analiza su validez en función de lo que hacemos experiencia".[38]

La forma en que la realidad nos es dada y revelada en la experiencia directa sin mediación previa es el tema de imperativo entre objeto y realidad. Sin embargo, ¿en qué consiste el objeto, en última instancia? y ¿quién conecta las diferentes fuentes de experiencia?

En el enfoque de Husserl, también aparecen los conceptos de la *conciencia pura* y la *subjetividad trascendente*. Mientras permanecemos en nuestras actitudes naturales, esta subjetividad permanece oculta. Una reducción es descubrir la actividad de esta subjetividad y sus constituyentes. Y la composición no debe entenderse como un proceso causal de producción de significado inicial –como se podría entender con Kant–, controlado y fabricado por el *Yo* puro, sino dentro de un marco único de significado.[39]

En otras palabras, lo subjetivo crea las unidades objetivas a través de la actividad sintetizadora constante en la evolución temporal de la conciencia misma, no el mundo.[40] Es posible considerar esta fenomenología de Husserl como una continuación del enfoque cartesiano en el sujeto y la relevancia de la duda metódica. No obstante, la perspectiva de Husserl diverge de la de Descartes al rechazar el dualismo entre mente y cuerpo, y enfatizar la importancia del mundo de la vida, o la experiencia cotidiana, y el estudio de la conciencia.

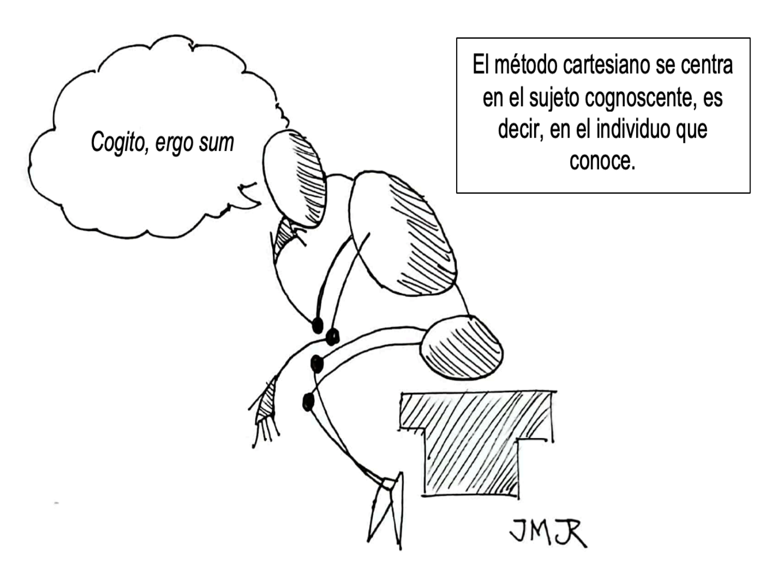
Husserl define *conocer algo* como conocer al sujeto cognoscente que está involucrado en su propia vida de conciencia. En otras palabras, todas las cosas que conoce y experimenta en general le llaman la atención; todas las cosas que están fuera de su alcance le son trascendentales. Entonces, ¿cómo se puede garantizar que, en su disposición, la realidad es exacta-

---

38 Mendoza-Canales, *op. cit.*, p. 71.
39 *Ibid.*, p. 76.
40 *Ibid.*, p. 77.

mente igual para todos los sujetos cognoscentes? Sin embargo, las ciencias empíricas basan sus descubrimientos en la imparcialidad de sus métodos científicos. Pero cuando se desplaza la pregunta de *¿qué es lo que conozco?*, las disciplinas científicas no pueden dar cuenta de los propios actos cognitivos. *¿Cómo lo he conocido?* La crítica del conocimiento funciona aquí. Husserl critica fuertemente el darwinismo social predominante en la época, el cual asume la idea de que el conocimiento se basa en las relaciones de hechos que la conciencia se encarga de dotar y fundamentar.[41]

Imagen 5. "Para Descartes la filosofía deja de ser la ciencia del ser, para transformarse en doctrina del conocimiento. Se convierte antes que nada en gnoseología. Este es el nuevo enfoque que él le otorga a la filosofía, proponiéndose hallar o hacer surgir en cualquier proposición la claridad y la distinción: una vez que se ha conseguido ya no hay necesidad de otros apoyos u otras garantías. Descartes, pues, aplica las reglas del método y encuentra su primera certeza fundamental, el cogito".



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto de Iván Darío Toro Jaramillo y Rubén Darío Parra Ramírez. *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación: cualitativa y cuantitativa*. Bogotá: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2010, p. 101.

---

41 *Ibid.*, p. 69.

El abandono del pensamiento cartesiano y el nacimiento de un mayor interés en el ser

Como se observó en el apartado anterior, la filosofía fenomenológica del siglo xx se vio marcada por la evolución del pensamiento de Edmund Husserl, pero no fue sino Martin Heidegger quien logró un salto importante en lo que concierne al método fenomenológico, desarrollando su enfoque centrado en el estudio del *ser*. Heidegger fue discípulo Husserl y llevó a cabo su propio enfoque filosófico, distinto de aquel considerado el fundador de la fenomenología.

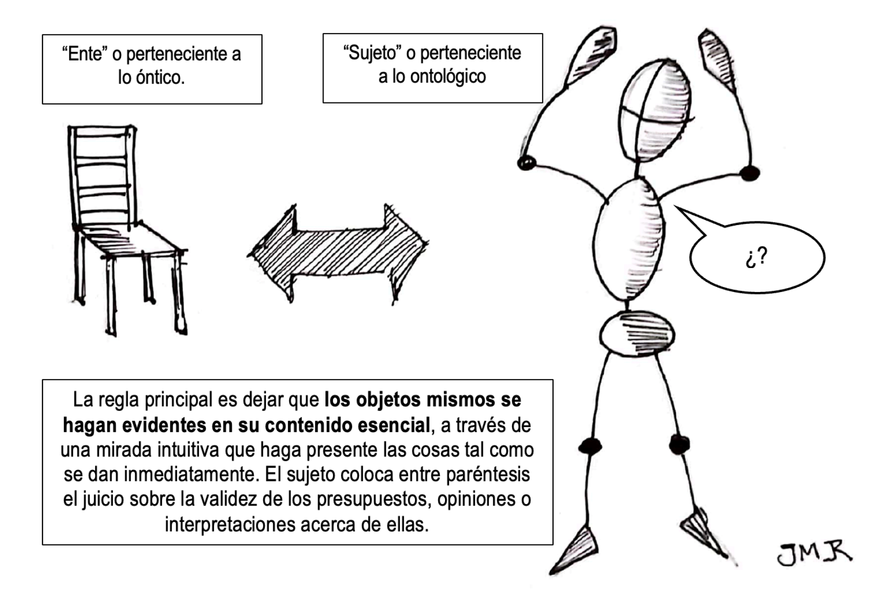
Si bien el método de Husserl se centró en la reducción fenomenológica, que consiste en suspender los juicios y las suposiciones previas para enfocarse en la pura experiencia, su objetivo era descubrir las esencias o las características universales de los fenómenos.[42] Sin embargo, no es sino hasta la fenomenología-hermenéutica de Heidegger y posteriormente de Gadamer, que se convierte en una teoría filosófica, la cual sostiene que el ejercicio del entendimiento involucra la interpretación y trata de construir una fenomenología de la comprensión.

Iniciando con Heidegger, se puede decir que, desde los orígenes de su formación en fenomenología, llevó a cabo cambios metodológicos que tematizan el área de la vida preteórica y lo llevan a la hermenéutica de lo óntico y lo ontológico –conceptos fundamentales en su obra *Ser y tiempo* y en su pensamiento filosófico en general–, lo que generó tensiones con Husserl, tanto en la dimensión teórica como en la personal.[43]

42 Joáo S. E. Pereira de Freitas. *Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Editorial Magisterio Español, S.A., 1980, p. 40.

43 El pensamiento de René Descartes, conocido por su famosa afirmación *Cogito, ergo sum* ("Pienso, luego existo"), y los enfoques fenomenológicos de Edmund Husserl y Martin Heidegger son dos perspectivas filosóficas relevantes que a menudo se enfrentan. Aunque comparten algunas ideas, también difieren en muchas cosas importantes.

Imagen 6. Autores como "Heidegger y Gadamer definieron la hermenéutica como la autocomprensión, la cual no sería otra cosa que la comprensión del propio ser como *ser en el mundo"*.



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto de Daniel Herrera Restrepo. "Fenomenología y hermenéutica." *Folios,* núm. 17, 2003, p. 7.

Las propuestas de Heidegger se distinguen claramente de la fenomenología de Husserl al centrarse en el *Dasein* y *el ser* como objetos principales, refiriéndose a la existencia humana en su totalidad, destacando la capacidad de los seres humanos para reflexionar sobre su propia existencia y enfrentar la angustia existencial. Heidegger no tiene la intención de abandonar la fenomenología, sino de ser consecuente con ella y con el principio de ir *a las cosas mismas*. Esto implicaría mantener la fenomenología como herramienta para mantener la tendencia de las cosas mismas abierta y liberarla de las restricciones innecesarias. En este sentido, mantener la conciencia vinculada a la conciencia pura y a sus acciones sin profundizar en la pregunta sería incorrecto.[44] Para este filosofo se requiere primero considerar la rea-

44 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación.* Madrid: Síntesis, 2006, p. 62.

lidad de las cosas, la cual puede ser distorsionada por los prejuicios; además, se necesita continuar investigando hasta llegar al verdadero ser de las cosas.

De aquí nace una de sus principales críticas, pues Husserl se enfoca en las esencias y la conciencia trascendental debido a la influencia de la filosofía moderna, especialmente la cartesiana. No se cuestiona ni la conciencia real existente, ni la naturaleza de la conciencia, ni la naturaleza del hombre, ni la naturaleza del ser en general.[45] La fenomenología de Husserl queda limitada por la historia y finalmente sería no fenomenológica. Con esto Heidegger invita a "no hacer *recortes* de objetos, sujetos a la imposición de métodos, sino a la espera de que el método surja de la confrontación con las cosas".[46] Además, busca rechazar la idea tradicional de la introducción a cualquier ciencia. No se trata de adquirir conocimientos vacíos sobre el *objeto* y el *método* de una ciencia verdadera. La representación tradicional de la determinación y la elaboración de una investigación se centra en determinar el *objeto*: el *objeto* es esto y es aquello, esta esfera de ciencia se elabora mediante métodos específicos.[47]

En lo que respecta del pensamiento de Hans-Georg Gadamer, la incorporación de la fenomenología de Husserl permitió ampliar la perspectiva hermenéutica sugerida por Schleiermacher y Dilthey, quienes aparentemente limitaron el acto de comprensión al instrumentalizar el método. Si bien Dilthey intentó organizar epistemológicamente las ciencias del espíritu, lo que obligó a la noción de vida a cumplir con los requisitos de objetividad metodológica; esto llevó a que la noción de vida quedara limitada por las peripecias epistemológicas heredadas de las ciencias naturales y, más precisamente, por la exaltación que Descartes hizo del método en la modernidad.[48]

Jean Grondin afirma que la disminución de la importancia de la vida en el método hará que la hermenéutica no pueda liberarse del

45 Hernán Inverso. "Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica". *Estudios de Filosofía*, núm. 56, 2017, p. 60.

46 *Ibid*., p. 59.

47 Heidegger, *op. cit.*, p. 62.

48 Pereira de Freitas, *op. cit.*, p. 121.

peso de la epistemología que la lleva a la objetivación y, por lo tanto, para autores como Heidegger y Gadamer este pensamiento no alcanza su cometido.[49]

Para comprender la obra de Gadamer, es importante destacar que su pensamiento se basa principalmente en la dialéctica socrático-platónica y la filosofía práctica aristotélica. De ahí, como estrategia para superar las crisis del pensamiento postmetafísico, sugiere la vuelta al carácter dialógico y lingüístico de la experiencia humana. Este razonamiento lo lleva a alejarse un poco del análisis existencial de su maestro, discutiendo independientemente algunos temas que más tarde estarán presentes en el pensamiento de Heidegger. Incluso Gadamer cuestiona la fenomenología de Husserl y Heidegger por centrarse en la conciencia individual y por ignorar la dimensión social de la experiencia.[50] En otras palabras, para Gadamer el proceso de comprensión en el círculo hermenéutico se basa en el conocimiento previo de la razón y la lengua, más allá de la comprensión del objeto o fenómeno –en este caso el texto–.

Aunque el mismo Gadamer deja en claro que esta suposición no es una condición que facilite el conocimiento, sino más bien un nuevo desafío, ya que las ideas previas que determinan la comprensión pueden pasar completamente desapercibidas. Por lo tanto, es importante estar al tanto de estas nuevas *experiencias* y advertirlas para que no nos impidan comprender lo que no nos interesa.[51] Bajo esta premisa, Gadamer hizo una importante contribución al método fenomenológico de Heidegger, al desarrollar una hermenéutica filosófica que se basa en la comprensión compartida y en la tradición. Aunque jamás desestima

---

49 Esto, debido a que Dilthey no logra salir del marco metodológico establecido por las ciencias objetivas: "La explicación en la naturaleza y comprensión en el espíritu. La demostración de esto se produce cuando la hermenéutica no logra aclarar la vida en su evolución e historicidad, sin caer en la reducción epistemológica." César Delgado Lombana. "De la fenomenología trascendental a la ontología hermenéutica de la facticidad." *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, núm. 75, 2009, p. 95.

50 Luis Mariano de la Maza. "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer". *Teología y Vida*, vol. 46, 2008, p. 130.

51 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 334.

ni aminora la contribución de Heidegger. Incluso Gadamer menciona que su maestro ofrece una descripción fenomenológica completamente correcta cuando descubre en el presunto *leer lo que pone* la pre-estructura de la comprensión.[52]

En este punto es muy válido preguntarse ¿cómo se puede explicar el impacto que tuvo el pensamiento de Husserl y la variedad de autores que se unieron a él? y ¿cómo es posible que pensadores como Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty o autoras como Edith Stein o Hannah Arendt pudieron coincidir en la misma dirección? Jean Grondin responde a estas preguntas, mencionando que después de haber sido un arte de la interpretación de textos hasta el siglo XVIII y luego una metodología de las ciencias del espíritu en el siglo XIX, la hermenéutica se transformó en algo completamente diferente en el siglo XX, convirtiéndose en una filosofía, pero también en un término cada vez más popular. Primero ocurre en la escuela de Dilthey, donde un alumno suyo, Georg Misch, trabajó en la creación de una *lógica hermenéutica*, cuyo propósito era demostrar que las categorías fundamentales de la lógica y la ciencia tenían sus orígenes en una búsqueda de la comprensión de la vida.[53]

El objeto, la vocación y el estatuto de la hermenéutica se modificarán con Heidegger. Primero, su objetivo cambiará, al enfocarse en la existencia en lugar de en los textos o las ciencias interpretativas. Por lo tanto, se podría hablar de una transformación en el enfoque de la hermenéutica hacia la existencia. La misión de la hermenéutica también cambiará, ya que no se interpretará en términos técnicos, normativos o metodológicos. Debido a su cambio de estatuto, tendrá una función más fenomenológica y *destructora* en el sentido liberador del término.[54] Será no solo una reflexión basada en la interpretación –o en sus métodos–, sino también el cumplimiento de un proceso de interpretación que se confundirá con la filosofía misma.

Aunque también es justo darle la importancia a cada autor, por lo que hay que precisar que tres son las fuentes responsables de esta

52 *Ibid.*, p. 335.
53 Grondin, *op. cit.*, p. 26.
54 *Idem.*

concepción más amplia de la hermenéutica: se basa, en parte, en la teoría de Dilthey de que considera que la vida es intrínsecamente hermenéutica, es decir, enfocada en la interpretación. En Husserl, se le atribuye también la idea de la intencionalidad, que sostiene que la conciencia se basa en la búsqueda de sentido y percibe el mundo desde una visión constituyente. Y, en última instancia, tiene influencia de la filosofía cristiana de Kierkegaard,[55] quien ya había hablado sobre la elección ante la cual se ve emplazada la existencia para decidir la orientación de su ser, una elección que presupone que la existencia es un ser de interpretación.[56]

Lo que sí se puede resaltar –en esta revisión– es que Gadamer, como una gran aportación al método fenomenológico, busca justificar la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu –y de la comprensión en general– a partir de una concepción de la comprensión *participativa*, que es fundamental para lo que él llama el *problema hermenéutico* en la primera línea de su obra.[57] Se planteó, en las primeras secciones de *Verdad y método*, la reconquista del problema hermenéutico y peleó por una vigorosa rehabilitación de la concepción humanista del saber.[58]

---

55 Para comprender y tomar en cuenta las ideas presentadas en los escritos de Kierkegaard, es necesario considerar la subjetividad, la fe y la participación existencial. El autor hace una de las críticas más radicales al sistema hegeliano, valorando el singular como una persona con dignidad y destacando la importancia de la fe como medio para alcanzar el Absoluto. De Kierkegaard se derivan varias tendencias filosóficas modernas, incluyendo algunas expresiones del personalismo y del existencialismo. Mariano Fazio. "Søren Kierkegaard". Fernández Labastida, F. y Mercado, J. A. (eds.). *Philosophica: Enciclopedia Filosófica on line.* 2007. https://www.philosophica.info/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html#toc14. Consultada el 16 de mayo de 2023.

56 *Idem.*

57 Él creía que la concepción metodológica de la hermenéutica propuesta por Dilthey había cubierto este "problema". Según Gadamer, Dilthey se somete a una perspectiva de la verdad basada en la metodología de las ciencias exactas, que considera anatema cualquier implicación de la subjetividad. Gadamer, *op. cit.*, p. 23.

58 Grondin, *op. cit.*, p. 45.

Las aportaciones de Paul Ricœur y Maurice Merleau-Ponty

Finalmente sería injusto no mencionar las aportaciones de Paul Ricœur y Maurice Merleau-Ponty, dos filósofos franceses, conocidos por sus contribuciones a campos como la hermenéutica y la fenomenología. Cada uno con su propio enfoque y perspectiva filosófica, pero con ciertas similitudes y conexiones entre sus pensamientos. Ambos enfatizaron la importancia de la experiencia y la corporalidad en la comprensión del mundo y rechazaron la distinción entre sujeto y objeto. Aunque tenían puntos de vista diferentes, ambos estaban interesados en la interpretación y el significado.

En cuanto a Merleau-Ponty, centra su pensamiento fenomenológico en la idea de la reducción, que busca superar lo empírico y la lógica deductiva. En la investigación fenomenológica, la descripción de la *experiencia* vivida es fundamental. Por ende, la investigación debe enfocarse en la descripción del campo fenomenológico y también en la comprensión propia de la constitución mundana del hombre, como *ser-en-el-mundo* –o el *Dasein* de Heidegger–, ya que la experiencia vivida es un flujo temporal y una imbricación mutua entre el hombre y el mundo. Él afirmó que la experiencia del mundo se basa en una unidad fundamental entre el cuerpo y el mundo externo, rechazando así el dualismo tradicional entre sujeto y objeto. Él sostiene que el cuerpo no solo es un objeto en el mundo, sino que también es la forma con que percibimos y comprendemos el mundo. Así, Merleau-Ponty estudió tanto la fenomenología del cuerpo como la fenomenología de la percepción, y su trabajo más destacado es *Fenomenología de la percepción*.[59]

En cambio, la idea central de Ricœur, y quizás la idea central de su hermenéutica, es que es necesario pensar juntas esas dos herramientas hermenéuticas: una que se apropia del sentido tal como se ofrece a la conciencia en espera de orientación y otra que se aleja de la experiencia inmediata del sentido para reconducirla a una economía más

59 Dilcio Dantas Guedes y Virginia Moreira. "El Método Fenomenológico Crítico de Investigación con Base en el Pensamiento de Merleau-Ponty." *Terapia psicológica*, vol. 27, núm. 2, 2009, pp. 247-257

secreta, distinta a la trayectoria de Gadamer.[60] En las obras posteriores de Ricœur, su presencia será escasa, pero ambos –Ricœur y Gadamer– usan la misma tradición hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, aunque en diferente grado y con diferentes intenciones. La hermenéutica universal de Gadamer, que busca sobrepasar el paradigma metodológico de la hermenéutica, es ciertamente mucho más crítica que la de Dilthey. Por otro lado, Ricœur nunca renunció a la cuestión metodológica y epistemológica de la hermenéutica.[61] Y, aunque se opone a la hermenéutica de Heidegger, Ricœur sostiene la noción de un "giro hermenéutico" en la fenomenología. Sin embargo, el giro se interpreta de manera diferente, en este caso, que en Heidegger. Ricœur justifica este cambio, argumentando que es imposible tener acceso directo tanto a los fenómenos como al ego mismo.[62]

Ricœur y Merleau-Ponty estaban interesados en la relación entre la filosofía y las ciencias sociales, y eran críticos con el método positivista, al igual que aquellos que también tomaron el pensamiento crítico de Husserl. Asimismo, estaban interesados en el papel de la corporeidad en la vida social y ambos estaban influidos por la fenomenología. Sin embargo, Merleau-Ponty se centraba más en el cuerpo y la percepción, mientras que Ricœur se enfocaba más en el lenguaje y la narrativa. Además, Merleau-Ponty era más escéptico de un conocimiento objetivo, mientras que Ricœur era más optimista sobre la posibilidad de comprender la realidad social.[63]

Respecto a esta crítica que realiza Ricœur, plantea el desarrollo de una fenomenología hermenéutica alejada de las objetivaciones como camino obligado al conocimiento en sí mismo. Se puede prestar atención a que, en este punto, la hermenéutica terminó clasificando la fenomenología. En contraste, Gadamer defendió una hermenéutica

60 Grondin, *op. cit.*, p. 66.

61 *Ibid.*, p. 67.

62 *Ibid.*, p. 69.

63 María Luján Ferrari. "La filosofía de lo social en Maurice Merleau Ponty y Paul Ricœur: Sobre la continuidad entre los ámbitos de la filosofía y las ciencias sociales". XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica; Merleau-Ponty en discusión. Mar del Plata, Argentina, 20-21 de noviembre de 2014.

fenomenológica, que buscaba aliviar la carga metodológica del fenómeno de la comprensión. Por lo tanto, Ricœur habla de un giro hermenéutico de la fenomenología y Gadamer habla de un giro fenomenológico de la hermenéutica.[64]

Como se observa, el pensamiento de estos autores se encuentra también influenciado por el método hermenéutico de Heidegger. Un enfoque filosófico que subraya la importancia de la interpretación y la comprensión en la existencia humana; como una forma de entender el mundo y la existencia del ser humano en él que está influida por la fenomenología. Se interesa por el sentido de la existencia y la muerte, y es crítico con las cuestiones abstractas. Es un método de interpretación que intenta descifrar el significado complejo, oculto o no evidente que subyace al discurso.

Las propuesta de Max Weber y Alfred Schütz

En este punto del recorrido tal vez parezca innecesario mencionar las aportaciones metodológicas de Max Weber y Alfred Schütz, pero resulta ser todo lo contrario. Si bien no se consideran hermeneutas o fenomenólogos en su estricto sentido, las contribuciones hechas para las ciencias sociales o como las definiría Dilthey, *las ciencias del espíritu,* siguen siendo fuente de inspiración teórica y epistémica respecto a los fenómenos sociales. Además de que comparten fundamentos teóricos como *la acción social*, *la sociología comprensiva* y *la sociedad como fenómeno*. Sobre todo, porque Schütz adopta una perspectiva fenomenológica crítica de las teorías de Max Weber y Husserl, recordando que su pensamiento tuvo un gran impacto en la sociología.

En general, Alfred Schütz crea una teoría fenomenológica, cuyo objetivo final es proporcionar una base filosófica a la sociología comprensiva de Max Weber. Esta teoría tiene como objetivo describir y analizar las formas fundamentales en que los sujetos precientíficos experimentan, conocen e interpretan su entorno natural y sociocultural. Busca ofrecer un análisis fenomenológico de las estructuras

64 Grondin, *op. cit.*, p. 70.

universales e invariantes de la experiencia vivida, que están presentes necesariamente en toda cultura y época histórica, como la temporalidad, la espacialidad, la corporalidad, la reflexividad, la empatía, entre otras.[65]

Por su parte, la sociología comprensiva weberiana parte de una idea de la naturaleza humana y se basa en ella. Por consiguiente, hay manera de aseverar que la obra de Weber muestra un movimiento teórico que busca *desustancializar* y *procesualizar* la realidad social. Pues según él, una formación social es una *red de acciones* individuales que se produce y reproduce en el tránsito diario, en lugar de ser una entidad *sui generis* con existencia independiente de la de los individuos;[66] que como se observa plantea una nueva metodología razonada desde los cánones naturalistas propios del darwinismo social. Además, Weber utiliza el término *metodología* para describir cómo se construye el conocimiento científico a través de la formulación de conceptos. La metodología está relacionada con la epistemología y la teoría científica, a pesar de sus diferencias. Aquí es donde se puede comenzar a explorar el *método científico* de Weber.

En un primer acercamiento, se puede afirmar que el método *weberiano*, que se considerará un antes y un después en las ciencias sociales para muchos estudios, puesto que hace una clara distinción entre el método utilizado en las ciencias naturales, visto desde el positivismo científico, y las ciencias sociales, que buscan considerar los juicios de valor como un elemento para entender el origen del conocimiento –como lo afirmaba Kant–. Además, es esencial distinguir entre un hecho social que los positivistas proponen como algo medible, cuantificable y observable, y que se puede analizar mediante estadísticas.[67]

---

65 Alexis Emanuel Gros. "Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schütz: Una reconstrucción teórico-sistemática". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* vol. 62, núm. 231, 2017, p. 26.

66 Alexis Emanuel Gros. "Alfred Schütz, sociólogo comprensivo: revisitando la lectura schutziana de Weber". *Revista mexicana de sociología* vol. 79, núm. 4, 2017, pp. 761-762.

67 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985, p. 24.

De esta primera definición, Weber se enfoca en desarrollar y explicar los tres conceptos fundamentales de su propuesta: la acción social, el significado de la acción social y la interpretación. Y menciona que no puede basarse en el objeto ni en el procedimiento por sí solos; además, ambos elementos no son adecuados para plantear el problema de la valoración. No se busca el objeto, sino el propósito cognoscitivo hacia el cual se investiga; no se considera la comprensión como un criterio psicológico, sino cómo se verifica y transforma en una explicación causal.[68]

La metodología de Weber está relacionada con la idea de que la ciencia y los valores son esferas separadas. Su obra suele incluir esta formulación *asimétrica* que se refiere a la separación de dichos ámbitos. La primera es la esfera de los hechos sociales, los procesos empíricos e históricos y su análisis científico, lo que nos lleva a realizar afirmaciones de naturaleza descriptiva o explicativa sobre la realidad social, lo que implica el intento de verificar o probar la falsedad de tales afirmaciones. La segunda es el ámbito de las evaluaciones o juicios de valor, donde se expresan los deseos, preferencias, gustos, ideales o lo que se cree que debe ser en relación con la realidad que es o se comporta de una manera específica. Dentro de esta segunda esfera o ámbito, encontramos el campo de lo normativo.[69]

La composición del procedimiento científico que observa Weber no puede basarse únicamente en el sujeto ni en el método; además, los dos puntos no son suficientes para plantear el problema de la valoración. No el objeto, sino la meta cognitiva por la que se estudia; no la comprensión como criterio psicológico, sino cómo se verifica y se traduce en alguna especificación causal. En cuanto al conocimiento, no se trata de imitar la realidad empírica o alguno de sus fenómenos, ni de extraerla de la legalidad de algunos sistemas conceptuales. La posibilidad de ordenar conceptualmente la realidad fenomenológica se remite a la sociología de Weber. En última instancia, se vuelve al problema de la singular adecuación entre la realidad (objeto) y el concepto.[70]

68 Javier Adán Alfaro. "Acercamiento a la metodología de Max Weber." *Revista de Sociología*, núm. 5, 1990, p. 131.

69 Weber, *op. cit.*, p. 24.

70 Alfaro, *op. cit.*, p. 133.

La propuesta sociológica de Weber se presenta como un *método* de gran alcance distintivo por un nivel de abstracción que se aplica a tipos ideales, es decir, sistematizaciones que permiten interpretaciones más diversas de los datos de la experiencia concreta. Además, existe un principio de personal individualista. Por lo tanto, su método se centra en la persona y sus motivaciones. Como resultado, examina empíricamente los comportamientos humanos influenciados por un sistema legal. En cambio, analiza el sistema legal como un conjunto de motivaciones humanas para actuar, no como una estructura normativa.[71]

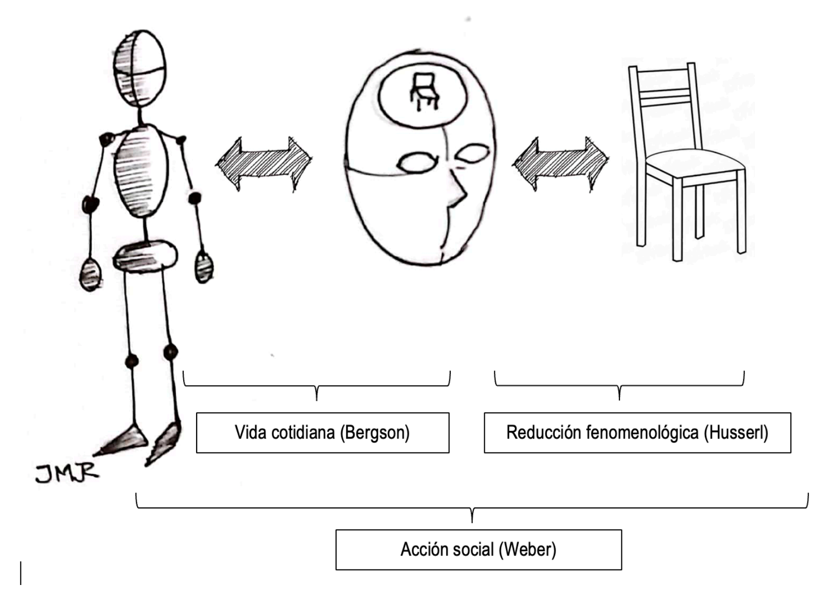
La metodología es vista por Weber de manera instrumental, sin considerarla como un objetivo último, lo que podría confundirse con la idea de Maquiavelo de que el Estado debe mantener el poder como su objetivo final. Sin embargo, sus ideas metodológicas son fundamentales para su pensamiento sociológico.

En lo que respecta a Alfred Schütz, este incorporó el método fenomenológico a las ciencias sociales. Este método se basa en la reducción fenomenológica, que significa apartar la conciencia de las tipificaciones del sentido común. Si la actitud natural hacia el mundo se basa en la reducción de las dudas que puede generar ese mundo mediante tipificaciones del sentido común, la reducción fenomenológica debe alejarse de estas tipificaciones e idealizaciones que se generan en la vida cotidiana. La *epojé* es una forma de pensar que separa la conciencia temporal interna del mundo temporal.[72]

71 Juan Ignacio Trovero. “Max Weber y el proceso de racionalización occidental: consideraciones en torno a su influjo sobre la tipología de la dominación legítima”. vii Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales, Universidad Nacional de La Plata, 5 al 7 de diciembre de 2012, p. 1.

72 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.* Barcelona: Paidós Básica, 1993, pp. 73-74.

Imagen 7. "Alfred Schütz propone dar un giro fenomenológico al volcar este estudio a la sociedad, al trascender el ámbito de la conciencia y darle una dimensión social cuyo epicentro es el fenómeno de lo intersubjetivo. Este no responde al fuero de lo privado o a una mentalidad intimista, más bien se abre a la dimensión del encuentro dialógico con el otro".



Fuente: Ilustración, elaboración propia; texto de John Jairo Pérez Vargas, Johan Andrés Nieto Bravo y Juan Esteban Santamaría Rodríguez. "La Hermenéutica y la Fenomenología en la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas* vol. 19, núm. 37, 2019, p. 24.

Schütz se concentra en el significado de lo que "el ser humano que mira al mundo desde una actitud natural"[73] atribuye a los fenómenos, por lo que su reducción fenomenológica no se ocupa de aspectos de la fenomenología trascendental. Se trata de suspender la creencia en el mundo del sentido común e incorporar la duda filosófica en el análisis. La *epojé* permite investigar "el significado de una experiencia en la conciencia temporal interna"[74], ya que permite llegar más allá de las tipificaciones del sentido común, que impiden la comprensión del

73 *Ibid.*, p. 128.
74 *Ibid.*, p. 72.

significado subjetivo cuando el conocimiento disponible es suficiente para interpretar los fenómenos.[75]

Es cierto que el pensamiento de Schütz se origina en el cuestionamiento de los vacíos de la sociología comprensiva de Weber. Además, incorpora elementos del método fenomenológico de Husserl y los utiliza para explicar estos vacíos. Sin embargo, la creatividad de Schütz comienza con la interrogante: ¿cómo puedo diferenciar mi comportamiento del resto de mis experiencias? Por lo tanto, busca la respuesta dada en el uso normal.[76] En este punto, se hace referencia al análisis de la estructura de la experiencia significativa, el cual forma parte de la evaluación de la estructura temporal de la conciencia. Esta se presenta como una corriente continua de experiencias, como una corriente de estados aceptados dentro de ella, en cuyo flujo continuo se refleja el fenómeno de la duración interna. En el proceso de transición de un *ahora-así* algo nuevo; el vivir dentro de la *pura duración* o *durée*, se caracteriza por ser un conjunto de experiencias indiferenciadas e indivisibles, en un fluir unidireccional e irreversible. Estas experiencias dentro del tiempo difieren de un *tiempo homogéneo* en el que nos enfocamos en el mundo exterior, *dentro del mundo espaciotemporal* de la vida diaria.[77]

Utilizando el análisis crítico de Schütz a la teoría de la acción social de Weber y las preguntas que plantea, tratamos de desmentir la propuesta teórica. Schütz coincide en que la función de las ciencias sociales es ser comprensivas, es decir, comprender el significado subjetivo de la acción social. Además, reconoce que Weber no logró alcanzar las características fundamentales de la comprensión, el significado subjetivo y la acción. La dimensión temporal comienza en la fenomenología de Husserl y su forma en que el sujeto se acerca al fenómeno. Allí Schütz descubrirá la esencia fundamental de la constitución del significado, que es la base de su estructura teórica.[78]

75 *Ibid.*, pp. 67-68.

76 *Ibid.*, p. 73.

77 Guillermo Jorge Laffaye. “Tiempo, significación y memoria en la Fenomenología Social de Alfred Schütz”. *Revista Pilquen*, vol. XI, núm. 16-1, junio-diciembre, 2013, pp. 1-13.

78 *Idem.*

Conclusiones

Tal vez después de hacer este recorrido sobre los principales –y ampliamente estudiados– autores relacionados con la conceptualización y formación del método fenomenológico-hermenéutico resulte redundante hablar de ellos a manera de conclusión. Sin embargo, lo que sí es de gran relevancia, es entender y continuar con la búsqueda incesable a las explicaciones, epistémicas, ontológicas, científicas y existencialistas de como se ha desarrollado –y se sigue desarrollando– el método con el ser humano y como puede abordar los fenómenos de su propia realidad. Una realidad compleja, diversa y con distintas aristas, en la cual influyen las experiencias, las subjetividades –personales o innatas– y la manera que se abordan, dependiendo de su espacialidad y temporalidad.

Tanto el método fenomenológico como el hermenéutico han evolucionado y se han enriquecido mutuamente a lo largo del tiempo. La hermenéutica se enfoca en la interpretación y comprensión de textos y significados, mientras que la fenomenología se centra en la descripción y comprensión directa de la experiencia. Ambos enfoques son potentes herramientas para explorar y comprender la realidad humana desde una variedad de ángulos.

Si partimos desde esta discusión, es necesario resaltar que, en esta *evolución* del método, el enfoque metodológico ha proyectado una fuerte crítica al naturalismo y positivismo científico, el cual se posiciona desde que el *propósito de la ciencia* es encontrar las leyes que gobiernan lo real, en donde el ser humano es solo un objeto más de la naturaleza. Sobre esto, los autores que se vieron en este trabajo exponen, bajo nuevos conceptos abordados desde la teoría del conocimiento, la epistemología, la ontología e incluso desde la propia teología y dogmatismo, donde, al considerar la conciencia como un objeto, se puede establecer un límite a esta afirmación, ya que la subjetividad humana es la base de todo conocimiento científico. "Por lo tanto, es un error lógico tratar de mostrar el fundamento a través de lo que ha fundado. Ya que, se trata de comprender qué nueva aproximación requiere la comprensión de la subjetividad".[79]

79 Doris Elida Fuster Guillen. "Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico." *Propósitos y representaciones,* vol. 7, núm. 1, 2019, p. 18.

Lejos de que la intención de autores como Husserl y trabajos como *La filosofía como ciencia estricta*, la fenomenología, la hermenéutica e incluso la filosofía no buscan erradicar lo que Dilthey denominaría las *ciencias del espíritu,* todo rastro del método positivista, sino que se proponen ampliar y despojar del pensamiento humano todo aquello que impide comprender su realidad; así como tampoco se busca dar respuesta a todas las preguntas sino que intentan establecer en el pensamiento y conciencia del *hombre* la inquietud y curiosidad por entender la existencia de su propia realidad.

En resumen, la fenomenología ha influido en el método científico, al enfatizar la descripción cuidadosa de los fenómenos y la consideración de la perspectiva del sujeto. La hermenéutica, por otro lado, ha hecho hincapié en la importancia de la interpretación y la comprensión contextual en la investigación científica, particularmente en la investigación cualitativa. Al fomentar una mayor reflexión, sensibilidad y apertura hacia la subjetividad y la interpretación en la producción de conocimiento científico, ambas corrientes filosóficas han enriquecido el método científico.

Referencias

Libros y artículos

Alfaro, Javier Adán. "Acercamiento a la metodología de Max Weber". *Revista de Sociología*, núm. 5, 1990, pp. 129-146.

Barboza, Flores, J. C., y Paredes Rosales, Franks. "La contemplación: estado superior del espíritu". *Tradición,* núm. 18, segunda época, 2018, pp. 154-159.

Bares Partal, Juan de Dios. "La actualidad hermenéutica de Aristóteles". *scio. Revista de Filosofía,* núm. 18, 2020, pp. 29-54.

Beuchot, Mauricio. "Retórica y hermenéutica en Aristóteles". *Noua tellus,* vol. 25, núm. 1, 2007, pp. 217-234.

-----. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.* México d.f.: Editorial Itaca, 1997.

Carassai, Sebastián. "¿Una fenomenología en Kant?". vi Jornadas de Sociología. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 20 al 23 de octubre de 2004.

Cárcamo Vásquez, H. "Hermenéutica y Análisis Cualitativo". *Cinta moebio*, núm. 23, 2005, pp. 204-216.

Dantas Guedes, Dilcio y Moreira, Virginia. "El Método Fenomenológico Crítico de Investigación con Base en el Pensamiento de Merleau-Ponty". *Terapia psicológica,* vol. 27, núm. 2, 2009, pp, 247-257.

De Santiago Guervós, L. E. "La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher". *Otros Logos* núm. 3, 2012, pp. 148-173.

Delgado Lombana, César. "De la fenomenología trascendental a la ontología hermenéutica de la facticidad". *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades,* núm. 75, 2009, pp. 91-108.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. *Obras I.* México: FCE, 1949.

Espina Prieto, Mayra. "Complejidad y pensamiento social". *COMPLEXUS Revista de Complejidad, Ciencia y Estética*, 2003.

Fernández Labastida, Francisco. "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer". *Anuario filosófico*, vol. 39, núm. 1, 2006, pp. 55-76.

Ferrari, María Luján. "La filosofía de lo social en Maurice Merleau Ponty y Paul Ricoeur: Sobre la continuidad entre los ámbitos de la filosofía y las ciencias sociales". XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica; Merleau-Ponty en discusión. Mar del Plata, Argentina, 20-21 de noviembre de 2014.

Ferraris, M. *Historia de la Hermenéutica.* México: Siglo XXI, 2005.

Fuster Guillen, D. E. "Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico". *Propósitos y representaciones,* vol. 7, núm. 1, 2019, pp. 201-229.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Gama Barbosa, Luis Eduardo. "Filosofía como praxis y diálogo. Una introducción a la hermenéutica desde Platón". *Estudios de Filosofía*, núm. 38, 2008, pp. 151-170.

Grondin, Jean. *¿Qué es la Hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, 2014.

Gros, Alexis Emanuel. "Alfred Schütz, sociólogo comprensivo: revisitando la lectura schutziana de Weber". *Revista mexicana de sociología* vol. 79, núm. 4, 2017, pp. 755-784.

-----. "Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schütz: Una reconstrucción teórico-sistemática". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales,* vol. 62, núm. 231, 2017, pp. 23-45.

Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación*. Madrid: Síntesis, 2006.
Herrera Restrepo, Daniel. "Fenomenología y hermenéutica". *Folios*, núm. 17, 2003, pp. 7-18.
Husserl, Edmund. *La idea de fenomenología.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
Inverso, Hernán Gabriel. "Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica". *Estudios de Filosofía*, núm. 56, 2017, pp. 49-72.
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* México D.F.: Taurus, 2005.
Laffaye, Guillermo Jorge. "Tiempo, significación y memoria en la Fenomenología Social de Alfred Schütz". *Revista Pilquen*, vol. XI, núm. 16-1, junio-diciembre, 2013, pp. 1-13.
Marín, José. *La investigación en educación y pedagogía. Sus fundamentos epistemológicos y metodológicos.* Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2012.
Maza, Luis Mariano de la. "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer". *Teología y Vida,* vol. 46, núm. 1, 2005, pp. 122-138.
Mendoza-Canales, Ricardo. *Husserl. El conocimiento del mundo empieza por suspender su, hasta entonces, incuestionada validez.* Ciudad de México: rba, 2019.
Morales C, J. T. "Fenomenología y Hermenéutica como Epistemología de la Investigación". *Paradigma,* vol. 32, núm. 2, 2011, pp. 7-22.
Nuño, Juan. *El pensamiento de Platón.* México d.f.: Fondo de Cultura Económica, 2007.
Pereira de Freitas, Joáo S. E. *Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid, Editorial Magisterio Español, S. A., 1980.
Pérez Vargas, John Jairo, Bravo, Johan Andrés y Rodríguez, Juan Esteban. "La Hermenéutica y la Fenomenología en la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas,* vol. 19, núm. 37, 2019, pp. 21-30.
Sala, J. S. *La estructura del método fenomenológico.* Editorial uned, 2005.
Sánchez Meca, Diego. *Historia de la Filosofía como Hermenéutica.* España: uned, 1998.
Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.* Barcelona: Paidós Básica, 1993.
Toro Jaramillo, Iván Darío y Parra Ramírez, Rubén Darío. *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación: cualitativa y cuantitativa.* Bogotá: Fondo Editorial Universidad eafit, 2010.

Trovero, Juan Ignacio. "Max Weber y el proceso de racionalización occidental: consideraciones en torno a su influjo sobre la tipología de la dominación legítima". VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales, Universidad Nacional de La Plata, 5 al 7 de diciembre de 2012.

Weber, Max. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985

Fuentes electrónicas

Fazio, Mariano. "Søren Kierkegaard". Fernández Labastida, F. y Mercado, J. A. (eds.). *Philosophica: Enciclopedia Filosófica online*. 2007. https://www.philosophica.info/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html#toc14.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. https://dle.rae.es/.

Otra manera de estudiar la realidad: el método fenomenológico y hermenéutico

Claudia Catalina Iñiguez Rodríguez
Universidad de Guadalajara

El conocimiento es poder.
Francis Bacon

Introducción

El camino hacia la construcción de un método científico único no ha sido fácil, las disputas entre corrientes o escuelas de pensamiento caracterizan este viaje en busca de un conocimiento verdadero y válido. Las reflexiones acerca de lo que se denomina "ciencia", de lo que no es y de sus condiciones inequívocas, llegan hasta nuestro tiempo sin un consenso unificador.

Varias son las escuelas o corrientes que en el proceso de desarrollo de la construcción de una "filosofía de la ciencia", o lo que se denominó posteriormente como las teorías del conocimiento, arremetieron en contra de los postulados positivistas, que asumían como científico aquellos análisis de la realidad que se fundamentaban en una teoría con una relación lógico-matemática e incluían una fase de verificación empírica, es decir, se asumía como verdadero y pleno de sentido lo que expresa un estado de cosas objetivo, entendido esto como la capacidad de ser sometido a una observación directa o comprobación mediante experimentos.

En contraposición, surge en Alemania una corriente que rechaza rotundamente este paradigma como el único camino para llegar a un conocimiento válido, construyendo un método propio, a partir de un paradigma que tiene a la comprensión y a la interpretación al centro de sus postulados. Este trabajo pretende hacer un recorrido no solo histórico, sino analítico, de la construcción del conocimiento propio de las ciencias sociales, a partir del paradigma interpretativo representado por la fenomenología y la hermenéutica. Para mostrar

este recorrido de forma gráfica, en el anexo 1 de este esfuerzo argumentativo, se encuentra un mapa conceptual que recoge las ideas más importantes del texto.

El camino del conocimiento

Un hombre sale de su casa rumbo a su empleo, toma el transporte colectivo que lo lleva hasta su lugar de trabajo. En el camión, además de él, aparece sentada una mujer con una niña pequeña en sus piernas. La nena está vestida con uniforme escolar, peinada, aseada y al parecer lista para acudir a sus clases. Una mujer, de una edad mayor, se encuentra sentada en los asientos de color amarillo, exclusivos para personas con ciertas condiciones, lleva una bolsa con algunos documentos y medicinas. Todos ellos comparten el mismo espacio y tiempo, pero ¿podríamos asegurar que también comparten la misma realidad? La respuesta puede no ser muy clara.

El hombre piensa que el vehículo va muy lento, que hace paradas innecesarias y que a las personas no les gusta acomodarse de tal manera en que algunos más puedan lograr subir. La mujer con la niña cree que el vehículo va demasiado rápido, lo percibe gracias a los enfrenones que hacen que su cuerpo y el de su pequeña se muevan por la inercia hacia adelante y hacia atrás. Y, por último, la visión de la mujer mayor, que no da cuenta de lo rápido o lento en que se desplaza el vehículo, sino que su mirada va absorta en lo que aparece en la calle y su pensamiento no está en ese momento allí, sino en horas pasadas cuando acudía a una cita médica y el especialista le explicaba su condición. Tres personas, tres realidades distintas que suceden en un mismo espacio y tiempo. ¿Cómo poder entender la realidad si cada uno la vive ahora, de acuerdo con las experiencias antes vividas o con las expectativas que aún no suceden?, ¿puede el ser humano alejarse de lo que es e intentar mirar con otros ojos o desde otras perspectivas lo que conoce?, ¿cómo se llega a un conocimiento colectivo? Estas y otras preguntas han estado al centro de las discusiones epistemológicas de todos los tiempos; en este trabajo intentaremos, con humildad, dilucidar algunas de ellas.

El ser humano sabe que comparte la existencia con otros, ya que entiende que los "otros" representan algo que no es él mismo. Pero, no puede asegurar que los demás miren el mundo de la misma manera en que él lo hace, aunque se intuya que la realidad que conoce es la verdad, su verdad. A lo más que puede aspirar, es a darse a entender a otros y que ellos hagan lo mismo, para lo cual se requiere que ambos, el ser humano y el "otro", compartan por lo menos una misma manera de comunicar sus ideas, es decir, un mismo lenguaje, un conjunto de signos que tienen un significado compartido, ya sea de forma oral o escrita. El lenguaje objetiva las experiencias compartidas y hace que puedan ser accesibles entre quienes comparten una misma comunidad lingüística, por ello, representa la base y el instrumento fundamental para el acopio colectivo de conocimiento, y este último, es para Berger y Luckmann,[1] la certidumbre de que los fenómenos son reales y que poseen características específicas.

Es por lo anterior, que este trabajo no puede iniciar de otra manera, que no sea por un recorrido, un tanto breve, de lo que es la realidad, el conocimiento y la ciencia, conceptos ligados gracias a la inquietud humana por una búsqueda desinteresada y afanosa de la verdad, no lo que cada cual se imagina que es, sino lo que colectivamente imaginamos, creemos o necesitamos que sea. Pretende tener como hilo conductor al conocimiento, en particular, al que se considera tiene un carácter científico, es decir, que es compartido y validado por una comunidad científica y la manera en que distintas tradiciones han intentado explicar, conocer e interpretar a partir de él la realidad.

La realidad en que vive el ser humano es aquello que (algo o alguien) considera como real, es decir, que tiene una existencia verdadera y efectiva. La percibe y la da por hecho en su cotidianidad arrutinada, sin embargo, no surge solo de un pensamiento individual, sino de una construcción social en constante cambio, en cuanto lo que cada sociedad considera relevante o no para cada contexto y tiempo determinado, de ahí que, la realidad se construya socialmente.[2]

1 Peter L. Berger y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001, p. 22.

2 *Ibid.*, p. 13.

Esta construcción, depende de la mirada analítica de quien la realiza, influida indudablemente por el contexto histórico-social en que aparece y de los paradigmas que en ese momento predominen, entendido este concepto en este trabajo, bajo la noción propuesta por el físico, filósofo e historiador Thomas Samuel Kuhn como una matriz disciplinar;[3] es, pues, lo que los miembros de una comunidad científica comparten. La realidad no siempre fue mirada desde el mismo ángulo, aunque su fin último en consenso, es encontrar el camino más adecuado para conocer la verdad. Esa realidad que está todo el tiempo transformándose e idealmente evolucionando, este ir y venir de lo que se conoce, tiene un resultado palpable: el conocimiento.

De ahí que existen varios tipos de conocimiento, pero una división, la más sencilla, hace referencia a dos de ellos: el conocimiento común y el conocimiento científico. El primero, también llamado conocimiento vulgar o empírico, es común a cualquier ser humano, se relaciona con la capacidad del hombre para observar, ubicarse en su realidad y conocer su entorno a través de la experiencia que le proporcionan sus sentidos. El segundo es el resultado de una convención vigente en el mundo de la ciencia, y esto último, la ciencia, es una forma de conocer, una construcción social que depende tanto de las creencias y valores de los científicos, como de su apego estricto a métodos y medidas abstractas, interpretación que responde y se ajusta a la guía de los procesos de representaciones sociales vigentes en una determinada sociedad.[4]

Es posible hablar de un tercer tipo, el conocimiento filosófico. Para Augusto Ramírez, este “busca conocer la naturaleza de las cosas y para entender mejor su entorno, y a él mismo, se cuestiona cada hecho aprehen-

---

3 “Un conjunto de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada”. Thomas Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971, p. 268.

4 Irene Vasilachis de Gialdino. “Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 10, núm. 2, art. 30, mayo 2009. https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1299/2778. Consultada el 20 de mayo de 2023.

dido en la etapa del conocimiento empírico. Este cambio propicia una nueva forma de alcanzar el conocimiento, a la que denomina filosofía”.[5]

Este último tipo, es fundamental en el camino que ha llevado al conocimiento a encontrar la verdad, ya que muchos de quienes emprendieron esta empresa fueron precisamente filósofos, no solo los grandes pensadores griegos, también ya en la Edad Moderna, se puede hablar de la escuela alemana con autores como Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer, y de algunos sociólogos que emprendieron la misma búsqueda, como Max Weber o Alfred Schütz, de quienes tomaremos algunas ideas más adelante. Es así, que no todo lo que se conoce es ciencia, sino parte de ello.

Wilhelm Dilthey concebía la realidad como “inconmensurable”, por lo cual, argumentaba que la ciencia debía mirarse como un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal, que encuentra sus partes entrelazadas en un todo, que, gracias a ello, se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana.[6] De esta manera, la parcialización de la realidad fue necesaria para poder acercarse e intentar llegar a una primera explicación de lo que sucede y, en seguida, a su entendimiento. Una división del saber en lo que hoy se conoce como disciplinas, siendo las matemáticas, la física y la lógica el único sustento teórico válido que predominó durante todo el siglo xviii, cuando los límites disciplinares se estaban construyendo, hasta la institucionalización de las ciencias sociales en el siglo que continuó.

La búsqueda por encontrar el entendimiento de las cosas ha llevado a la humanidad por distintos caminos, una disputa que ha transitado por varios estadios y postulados, con el propósito de entender cuál es

5 Augusto V. Ramírez. “La teoría del conocimiento en investigación científica: una visión actual”. *Anales de la Facultad de Medicina,* vol. 70, núm. 3, septiembre 2009, p. 219. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_serial&pid=1025-5583&lng=es&nrm=iso. Consultada el 3 de julio de 2023.

6 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: fce, 1949, p. 13

el origen o fuente del conocimiento. De ahí que existen diversas teorías de la ciencia o del conocimiento que han generado dos posiciones contrapuestas, una empirista, que asegura que el conocimiento científico debe basarse en la experiencia y otra racionalista, que sostiene que la fuente del conocimiento es la razón.

Platón fue uno de los primeros filósofos, que, en palabras de Immanuel Kant, se atrevió a ir más allá de los sentidos, volteando al entendimiento por el camino de la razón.[7] Por su parte, Aristóteles consideraba que el principio de la ciencia consistía en darse cuenta de la existencia de ciertos fenómenos o hechos, a partir de su observación, haciendo énfasis en que la explicación científica solo se alcanza cuando se logran vislumbrar las razones o dar razón de ellos. Ambos filósofos sientan las bases para la formación de una filosofía de la ciencia.

La epistemología es la rama de la filosofía que pretende entender cómo la realidad puede ser conocida;[8] proviene etimológicamente de la palabra *episteme,* que significa "conocimiento verdadero", de ella se derivan las teorías o concepciones donde se generan las estrategias para la búsqueda o producción del conocimiento, las llamadas teorías del conocimiento. Es así, que la epistemología se encarga de estudiar, evaluar y confrontar el origen y la validez particularmente del conocimiento científico; autores como Padrón[9] lo consideran un sinónimo de expresiones como "filosofía de la ciencia", "teoría de la ciencia" o "teoría de la investigación científica", sin embargo, más allá del término, estos conceptos dan cuenta del tránsito que existió de un pensar filosófico, y algunas veces metafísico, acerca del origen del conocimiento, hasta la creación de teorías que explicaran no solo eso, sino también su validez.

Las teorías del conocimiento pretenden entender cómo el ser humano construye la realidad que lo envuelve y cómo, de la misma ma-

7 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005, p. 31.

8 Vasilachis, *op. cit.*, p. 1.

9 José Padrón. "Tendencias Epistemológicas de la investigación científica en el S. XXI". *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 28, 2007, p. 3. https://www.moebio.uchile.cl/28/padron.html. Consultada el 27 de mayo de 2023.

nera, lo interpreta. Gracias a que un episodio puede ser entendido de muy distintas formas o, incluso, desde muy distantes o contradictorias posiciones, ya sea que se llegue a ello gracias a la razón o a la experiencia, en todo caso se intentará alcanzar un mismo objetivo deseado: su comprensión.

Pero ¿qué objetivo tiene conocer este camino?, ¿es importante que el ser humano entienda cómo se construye lo que él mismo denomina conocimiento? Seguramente sí, ya que no se puede entender lo que no se conoce, Kant aseguraba que "solo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas".[10] ¿Podría alguien hablar sobre algo que no conoce? ciertamente no, porque aunque se tenga un pequeño y mínimo acercamiento a ese hecho o fenómeno, incluso conociendo solo su nombre, el hecho de nombrarlo es separarlo de "lo demás" o "los demás" y darle un conjunto de características que le son propias. El trabajo de Heidegger *¿Qué significa pensar?,* nos ayuda a explicarlo; para él, nombrar algo es llamarlo por el nombre, es un llamado a la palabra, "en el nombrar llamamos lo que se hace presente para que llegue".[11]

La obra de Immanuel Kant, la *Crítica de la razón pura*, intenta responder a una de las preguntas claves de la filosofía de la ciencia: ¿cómo surge el conocimiento? Su trabajo explica detalladamente qué es lo que pasa en el psiquismo humano cuando este se ve envuelto con un objeto que desconoce, por lo menos en su forma más inmediata, pero que percibe gracias a sus condiciones estructurales y temporales, que lo diferencian de otros. Kant le da a la razón una importancia fundamental en el camino hacia la construcción del conocimiento, la usa precisamente como un instrumento para llegar a él. Para Kant[12] todo conocimiento comienza con la experiencia, es un producto surgido del entendimiento, pero no se reduce solo a ella, ya que no otorga la verdadera universalidad y la razón. Este tipo de conocimiento tomado de la experiencia, Kant lo denomina *a posteriori.* Existe otro tipo, que, según este autor, sí otorga la verdadera universalidad, claridad y

10 Kant, *op. cit.*, p. 15.

11 Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 118.

12 Kant*, op. cit.,* p. 28.

certeza, uno que antecede a las experiencias mismas, que denomina el conocimiento *a priori.*

El concepto *a priori* tiene en la obra de Kant un fuerte componente metafísico, ligado a las creencias personales de este autor y a su respeto por sus valores teológicos. Término que acompaña su obra para argumentar que existen dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento.[13] A través de la primera se nos dan los objetos, es decir, se intuyen, Kant la analiza a partir de su estética trascendental, haciendo un análisis del conocimiento sensible. La segunda nos permite pensar los objetos, es decir, entenderlos. Estas funciones son fundamentales, ya que el conocimiento no surge de una sola, sino de la unión de ambas.

El conocimiento formal, hasta ese momento concebido, es producto de un concepto fundamental que el filósofo denominó "juicios sintéticos *a priori"*.[14] Para ello, se desenvuelve su trabajo sobre la estética trascendental, donde el objeto se convierte en el "fenómeno", o "la cosa dada" (objeto indeterminado de una intuición empírica), y tiene dos categorías intrínsecamente dadas: *a priori*, a partir de una deducción no racional, sino "trascendental": el espacio y el tiempo,[15] intuiciones puras que conocemos *a priori*, porque ya están dadas antes de que los objetos tengan efectos sobre nosotros.[16]

Kant acierta al criticar la disputa entre las visiones ambivalentes del conocimiento de las ciencias naturales o formales, y el conocimiento que proviene de la metafísica. Argumenta que ambos son formas limitadas de explicar en su totalidad el origen del conocimiento, ya que descartan, de una u otra, la posibilidad de contenerse o complementarse, del origen que los objetos tienen en cuanto a su forma, ya que ninguno, a excepción del tiempo y el espacio, son representaciones absolutas de la realidad, sino que son percibidos o intuidos como sensaciones a partir de la capacidad de sensibilidad humana.

Más de cien años transcurrieron para que Edmund Husserl en su obra *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la ra-*

13 *Idem*.
14 *Ibid*., p. 36.
15 *Ibid*., p. 45.
16 *Ibid*., p. 54.

zón lógica de 1929, fortaleciera los postulados de Kant, al mencionar que una verdadera teoría del conocimiento consistiría en la dilucidación del "auténtico" sentido de los conceptos lógicos y de la lógica misma: no de un sentido previo ya existente, sino de un sentido por crear con la teoría del conocimiento y por explorar en los horizontes en que se extiende; todo ello, empero, bajo la guía del sentido antes meramente presunto, a esto denomina lo "trascendental", que se relaciona con una construcción a partir de las subjetividades individuales y de las intersubjetividades colectivas, un origen trascendental.[17] Si lo que se pretende es la objetividad, es decir, aquello que es válido en todo momento y para toda persona, el origen trascendental de una teoría debe estar determinado no por una subjetividad individual aislada, sino por la intersubjetividad o un proceso recíproco por el que se comparte la conciencia y conocimiento de una persona a otra, es por ello, que la objetividad proviene de una operación subjetiva.[18]

Husserl asegura que no podemos contentarnos con que la lógica configure metódicamente teorías objetivas, al modo de las ciencias positivas, y reduzca a principios y a normas las formas de las teorías auténticas posibles; ni mucho menos la concibe como una mera tecnología empírica para una especie de operaciones intelectuales, muy útiles en la práctica, una tecnología que dirigimos empíricamente a lograr resultados prácticos. Por el contrario, pretende exponer el sistema de los principios trascendentales que otorga a las ciencias su sentido posible de ciencias auténticas. Para él, solo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última; solo un mundo clarificado de modo fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último; solo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia; teoría de las normas y principios de todas las ciencias, que sea la más profunda y la más universal.

A pesar del gran esfuerzo por sistematizar su pensamiento y de los grandes aportes de este filósofo, su afán por establecer una nueva teo-

17 Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009, p. 63.

18 *Ibid.,* p. 84.

ría del conocimiento no fue del todo lograda, aun así, Husserl sentó las bases y puso en la agenda el debate de una nueva forma de búsqueda de la verdad, un acercamiento que pretende ver la realidad tal cual es, sin dejar de lado al sujeto que la percibe, una mirada que más adelante será explicada detalladamente, la fenomenología.

El debate entre las tradiciones

Se consideran dos tradiciones históricamente importantes en el mundo de la filosofía de la ciencia, ambas tienen sus raíces y representantes en el mundo griego: la llamada aristotélica, y la que tiene sus bases en los planteamientos de Pitágoras y Platón, que posteriormente retomaría Galileo, que representan dos tipos de planteamientos diferentes acerca de las condiciones que ha de satisfacer una explicación que se quiera denominar como científica.

La primera tiene como representante a Aristóteles, quien pensaba la explicación científica, en un primer momento, como una progresión o camino inductivo desde las observaciones hasta los principios generales o principios explicativos, le denominó inducción. Un segundo camino consistía en deducir enunciados acerca de fenómenos, a partir de premisas que incluyeran o contengan a los principios explicativos, a esto le llamó deducción.[19] Ambas explicaciones continúan ampliamente vigentes y son la base de lo que en nuestros días se denominan métodos de investigación.

Por su parte, la tradición galileana, con raíces más allá de Galileo, en Pitágoras y Platón, tiene una concepción del mundo no metafísica y finalista, sino funcional y mecanicista, se pregunta el cómo de los fenómenos y sus consecuencias, el centro no era ya el mundo, sino el hombre, cambiando las explicaciones físicas cualitativas de Aristóteles, por formulaciones matemáticas de Arquímedes, un camino hacia lo "positivo", entendido esto como lo útil y pragmático.[20]

---

19 Nicanor Ursua, Ignacio Ayestarán y Juan de Dios González. *Introducción a la filosofía de las ciencias humanas y sociales.* México: Ediciones Coyoacán, 2016, p. 20.

20 *Ibid.,* p. 23.

Para Husserl,[21] Galileo fue un descubridor de un método de medición para los datos más próximos de la experiencia general, quien encontró verdaderamente nexos causales que permitían su expresión en "fórmulas", su trabajo es un descubrimiento, mezcla de instinto y método, que, además, incluye un camino infinito de verificaciones. En palabras del autor "es la propia esencia de la ciencia de la naturaleza, es *a priori* su modo de ser, ser en infinitas hipótesis y en infinitas verificaciones",[22] es así como nace el método científico moderno.

Estas dos tradiciones dieron origen a dos postulados o tendencias de la filosofía de la ciencia, una gran división respecto a las características del método científico, un debate histórico entre las ciencias de la naturaleza y las denominadas por Dilthey como las ciencias del espíritu, hoy llamadas ciencias sociales. Algunos autores han intentado, a través de distintas miradas o marcos de análisis, entender la diferencia entre ambas, que se resumen en lo que Droysen nos dice: Las ciencias naturales intentan "explicar" los fenómenos por medio de leyes causales y las ciencias histórico-sociales (o denominadas como "del espíritu") pretenden no solo explicar los fenómenos, sino llegar a "comprender" sus mecanismos causales y sus aspectos subyacentes.[23] Las "ciencias del espíritu" pretenden comprender hechos particulares mientras que las ciencias naturales tratan de formular leyes generales.[24]

En el siglo XVI Francis Bacon fue uno de los precursores del método científico experimental, considerado el padre del empirismo. Ya en el siglo XIX Augusto Comte, sociólogo y filósofo francés, junto a J. Stuart Mill serían los representantes típicos de esta escuela, al primero se le considera el creador del positivismo o del método positivo. Esta tradición se interesa por un control y dominio de la naturaleza, ya que pretende dar a los hechos una explicación científica caracterizada por una explicación causal, es decir, que responda a las causas o motivos

21 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 83.

22 *Ibid.,* p. 85.

23 Ursua, Ayestarán y González, *op. cit.,* p. 23.

24 *Idem.*

fundamentales y un énfasis en la predicción de fenómenos, que viene expresada en la búsqueda de leyes generales.[25]

Hasta este momento, se da por sentado que las leyes naturales, que surgen por un proceso deductivo basado en la experiencia, son siempre ciertas. Aun así, surgieron preguntas frente a esta filosofía positivista de la ciencia: ¿solo las ciencias naturales tienen el potencial de explicar la realidad en la que vivimos?, ¿podemos conocer y conocernos solo a través de lo que experimentamos, es decir, lo que vivimos?, ¿hay algo más allá de la experiencia, algo que está dado y que no puede cambiar? Estas preguntas seguían sin responderse o ni siquiera aparecían en los debates epistemológicos, una concepción de que todo estaba ya dado.

Aunque estas leyes ayudan a explicar la realidad natural, se quedan cortas o limitadas si queremos hablar de una realidad histórico-social del hombre. Al igual que la realidad, el hombre es un producto social, que se constituye tanto de un mundo objetivo, lo que se considera como "externo", lo que está a la vista; y un mundo "subjetivo", lo interno, lo que no se ve, como los recuerdos, los sueños, los miedos, entre otros. Sería imposible quedarse en un solo plano, sin explorar por completo el otro que le complementa.

Este debate no tardó mucho en estallar, sobre todo en Alemania, donde se fue acrecentando una tendencia no positivista, un rechazo a la física-matemática como canon ideal regulador de toda explicación científica.[26] Razón por la cual Dilthey, en 1883, coloca al centro de su teoría de las ciencias del espíritu esta distinción entre "explicar y comprender" al afirmar que: "La facultad captadora que funciona en las ciencias del espíritu es el hombre entero; las grandes aportaciones que se deben a ella no proceden de la mera fuerza del intelecto, sino del poder de la vida personal".[27] De ahí que disciplinas como la historia, la sociología, la antropología, la política, la ciencia jurídica o el derecho, la ética, incluso lo que este autor denomina "la ciencia del Estado", se encaminan en dirección a la búsqueda de una comprensión.

---

25 *Ibid.*, p. 47.
26 *Idem*.
27 Dilthey, *op. cit.*, p. 46.

Para Dilthey, al igual que para Kant, el mundo natural y el mundo histórico (social) están íntimamente relacionados. No se puede dejar de lado que los seres humanos se ubican en un tiempo y espacios definidos, justo esto antecede a su propia existencia. Ante este argumento, existe una idea popular en la que el hombre es una mezcla de tres elementos: cuerpo, mente y alma, los cuales se combinan e interactúan en un mismo espacio físico y tiempo determinado. Incluso algunos, quienes no creen en la existencia de un alma, como los agnósticos, reconocen las limitaciones del conocimiento humano sobre elementos de la naturaleza y fenómenos que aún siguen sin una explicación fehaciente. De modo que, mediante el cuerpo podemos acercarnos a una de las dos formas en que el conocimiento se presenta, la experiencia, a partir de los sentidos. A través de las sensaciones es que conocemos lo que está alrededor nuestro, lo que representa la forma empírica de acercarnos a la realidad. En el otro extremo tenemos al entendimiento, que aparece como parte de otro de los elementos humanos antes mencionados, la mente. Sin embargo, esta por sí sola, no puede crear conocimiento, sino es a partir de una intuición interna, que aparece como parte intrínseca en las personas, sea que tenga su origen en el "espíritu" o "vida espiritual", o en otra cosa que represente algo similar, que no haya podido ser nombrada aún, para Kant y Dilthey es indudable su existencia.

El debate ancestral entre las ciencias naturales y las ciencias sociales tiene con Dilthey uno de los intentos más loables por conciliar tales posturas. Así como Kant, varios años antes, hubo argumentado cómo las ciencias naturales se proveían de una intuición *a priori*, que no se originaba en la experiencia, sino que era parte inherente del ser humano, este autor defiende con su postura, la innegable idea de que todo hecho histórico-social está comprendido en un mundo natural que le antecede. Por lo cual, estos mundos se complementan para formar la realidad que conocemos.

Se puede afirmar que el mundo natural y el mundo social o histórico, son entes que viven en un mismo espacio y tiempo; ambos se configuran no solo por reglas naturales que se presentan cuando algo sucede, de modo que pueda darse una explicación de lo sucedido, sino

que, son producto de "intuiciones internas", en palabras de Kant, o de "voluntades únicas" de acuerdo con Dilthey, que surgen a partir de los efectos que estas tienen en el medio. Los seres humanos, vistos desde la perspectiva de Dilthey, son unidades de vida (unidades vitales psicofísicas), que se desenvuelven en un medio natural que les antecede. En consecuencia, los hechos de la vida espiritual no están separados de la vida histórico-social.

Como se mencionó, mientras las ciencias naturales pretenden formular leyes generales, surgidas a partir del método deductivo, las ciencias del espíritu intentan comprender hechos particulares, a partir de un método inductivo. En definitiva, no existe otra manera de conocer la realidad histórico-social, si no es a través de las partes que la integran. Por consiguiente, las ciencias del hombre buscan regularidades, no generalidades, que aparecen en los escenarios antes nombrados. Además, ya sea que se llamen ciencias humanas, culturales, sociales o del espíritu, lo realmente importante es la exigencia de adquirir una conciencia metódica de la trama del proceso cognitivo del que se han creado, "la gran exigencia metodológica" que se sigue pidiendo a estas ciencias humanas, ya que el hombre es, en sí mismo, uno de los hechos o fenómenos más cambiantes por naturaleza.

Por lo tanto, no es posible un único análisis de los individuos, de la interacción entre ellos y con el medio que les rodea, a partir de un conocimiento puro extraído exclusivamente de las ciencias naturales. Será necesario integrar a este marco los métodos que las ciencias del espíritu nos proporcionan para alcanzar estos objetivos.

Las ciencias sociales y el paradigma interpretativo

Hasta este punto se ha intentado argumentar un claro posicionamiento, la determinación de que los hechos o fenómenos histórico-sociales, objeto de estudio de las ciencias sociales, humanas, del espíritu o de la acción, no se pueden estudiar de la misma manera que las ciencias naturales. No se puede dejar de lado el hecho de que los seres humanos –ya sea que se hable de sujetos, unidades psicofísicas, a manera de Dilthey, o individuos históricos, en el planteamiento de

Max Weber–,[28] pertenecen a un mundo natural que sigue su propio curso, incluso su cuerpo, como organismo vivo, hace lo propio sin darse cuenta conscientemente de ello. Por consiguiente, la experiencia de este con su entorno acoge la imperiosa necesidad del análisis en el plano empírico.

Las ciencias sociales, a diferencia de las ciencias naturales o exactas, tienen objetos de estudio que presentan una relación de valor que los hace relevantes o significativos, como se ha mencionado, intentan comprender hechos particulares o fenómenos, caracterizados por un sentido y un significado más allá de una explicación científica y causalista, en la búsqueda de su interpretación. A través de los años, filósofos, historiadores, antropólogos, sociólogos, fenomenólogos, hermenéuticos e incluso matemáticos, han emprendido el camino de esta empresa, con el objetivo de mostrar lo que no está del todo mostrado, lo que es inherente al ser humano, simplemente por serlo, su "ser", de invitar a las personas no especializadas en estos temas, la gente de a pie, la que no es de ciencia y quienes tal vez nunca se han detenido a reflexionar en aquello que no es pensado, es a ellos a quienes han dirigido sus afanosos esfuerzos por encontrar la verdad.

Quienes se dedican a producir conocimiento en ciencias sociales, intentan mostrar cómo las ciencias humanas no deben ser subjetivas, a pesar de que el elemento de análisis, el hombre, tienda a ello por naturaleza. Uno de los debates que continuamente se plantean a las ciencias sociales, entre muchos otros, es precisamente el dilema que implica obtener sus hallazgos por medio de métodos formales, científicos, que le den validez a las premisas que se originan de estas fuentes del conocimiento y que no queden como interpretaciones aisladas de los comportamientos del ser humano en su medio.

De la misma manera, quienes hacen ciencia social, aseguran que nadie puede estar completamente seguro de ser cien por ciento objetivo, incluso quienes se dedican a las ciencias naturales o exactas, ya que existe la presencia de un sistema básico de presupuestos on-

28 Max Weber. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 124.

tológicos, epistemológicos, axiológicos y metodológicos con los que los investigadores abordan sus investigaciones, por ello las ciencias sociales tienen distintas soluciones, según cuál sea el o los paradigmas que se presupongan.[29] Para Vasilachis, más que llamarles epistemologías, denomina a los paradigmas como el resultado de la *reflexión epistemológica*, realizada respecto de las ciencias sociales, en particular de la sociología, los define como marcos teórico-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad,[30] concluye que tres son los que coexisten con más fuerza en la actualidad, dos de ellos consolidados: el materialista-histórico y el positivista, además de un tercero, el interpretativo.

Pretender encontrar una línea argumentativa entre los autores que son referentes obligados en la búsqueda de una genealogía del paradigma interpretativo, también llamado hermenéutica y fenomenología, no es tarea sencilla. A pesar de ello, los autores van dejando un rastro, nombrando o no a sus antecesores, dando cuenta de conceptos que tienen bases sólidas similares. Términos como ciencia, conocimiento, realidad, razón, evidencia, experiencia, empirismo, fenómeno, valores, juicios, categoría o sociedad, entre otros, se repiten y definen según la visión de cada uno, sin duda alguna, necesarios para sus explicaciones o teorías del conocimiento.

El desenvolvimiento de las ciencias sociales no es progresivo, en el sentido del reemplazo de unas teorías por otras, a la manera en que Kuhn[31] proponía sus revoluciones científicas, sino una acumulación, reformulación, superación, actualización de dichas teorías, que se produce al interior de cada paradigma, el surgimiento de estos está asociado a la presencia de acontecimientos histórico-sociales relevantes.[32] Además de lo anterior, no podemos negar que los contextos sociales influyen en las ideas centrales de cada autor, cada quien es resultado de su historia personal y de una historia que comparte según la so-

29 Vasilachis, *op. cit.*, p. 1.

30 *Idem.*

31 Kuhn, *op. cit.,* p. 268.

32 Vasilachis, *op. cit.*, p. 1.

ciedad en que le ha tocado vivir, como diría el filosofo Jorge Eduardo Rivera, traductor chileno de los escritos de Heidegger y catedrático destacado, "nadie pidió venir a este mundo, fuimos lanzados a la existencia sin preguntarnos",[33] cada cual la vive como mejor le parece y cada cual la interpreta según los paradigmas que tiene grabados en su disco duro personal.

Desde esta perspectiva, las ciencias sociales nos sirven para intentar entender cosas que son tan complejas que aún el mundo no ha podido nombrarlas y, por tanto, si no son nombradas, entonces ¿no podrían existir? Se mencionó en uno de los apartados anteriores que las cosas se conocen porque son nombradas, sin embargo, ya existían aún antes de poder serlo. Esta paradoja envuelve al lector en un entramado de ideas que no siempre se comprenden a primera vista, sino que deben ser deshiladas, una a una, como una bola retorcida de estambre con hilos de distintos colores, para comprender e interpretar cada uno por separado, de acuerdo con los postulados que los investigadores sociales determinan.

Todo el tiempo el ser humano se "da cuenta", ve aquello que no puede interpretar con las palabras actuales, pero que en un intento intersubjetivo de compartir el hallazgo y de hablar un mismo lenguaje sobre un mismo hecho o fenómeno, lo nombra, le da un sentido a partir de una palabra. Es así como el lenguaje nos permea a todos, las palabras tienen sentidos amplios y no son simples evidencias del estado anímico de quien las pronuncia, es a través de él que se consigue darle un significado a la experiencia, pero no solo a ella, sino también al pensamiento.

De acuerdo con Heidegger,[34] pupilo de Husserl, el pensamiento tiene su escenario en la filosofía, a pesar de que el hombre, desde siglos atrás, ha actuado ya demasiado y pensado demasiado poco, por ello, con un tono un tanto sarcástico, afirma que "lo que más merece

33 Jorge Eduardo Rivera. "Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo". 9 de marzo de 2013. *YouTube*: https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9Pw. Consultada el 2 de mayo de 2023.

34 Martin Heidegger, *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006, p. 16.

pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos".[35] Posiblemente, esto tenga su raíz en que el hombre todavía no se dirige suficientemente a lo que se necesita o quisiera ser pensado.

El método fenomenológico y la hermenéutica: más allá del lenguaje y la interpretación

La obra de Husserl *La idea de la fenomenología,* de 1907, es producto de dos fuertes influencias de autores ya explorados con anterioridad, como lo son Kant y Dilthey, de ambos toma conceptos que desarrolla y utiliza para explicar su propia discusión filosófica sobre su crítica de la razón, su visión de una teoría del conocimiento. Se puede notar como lo "trascendental", lo *a priori* o las "ciencias del espíritu", son constructos que Husserl retoma de sus antecesores y los utiliza de forma magistral para llegar a instrumentar su método particular para una filosofía trascendental.

La fenomenología trascendental surge, pues, como una doctrina que enfoca su mirada a un conocimiento *a priori,* un conocimiento puro, que se aleja del conocimiento empírico, propio de las ciencias naturales, que tiene su interés en la conciencia constituyente, que no se dirige al ser objetivo o al establecimiento de verdades absolutas que las ciencias objetivas tienen como pretensión, sino a la búsqueda de la constitución particular de sus objetos de estudio, como lo es el fenómeno puro.[36]

Husserl se plantea la idea de la necesidad de correlacionar conocimiento, sentido o esencia del conocimiento y objeto de conocimiento, el intento por aclarar cada uno de ellos constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general.

> 'Fenomenología' designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero a un tiempo, y, ante todo, 'fenomenología' designa un método y una actitud intelecto: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica;* el *método* específicamente *filosófico.* Casi ha venido a ser un lugar común de la filo-

35 *Ibid.,* p. 17.

36 Edmund Husserl. *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE, 1982, p. 56.

sofía de nuestro tiempo que pretende ser ciencia rigurosa el afirmar que sólo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía.[37]

Heidegger[38] hace una genealogía de esta palabra "fenomenología", asegurando que Kant tenía un concepto similar y preguntando por qué Husserl la habría elegido para ser la doctrina de evitar lo que él llama la "apariencia ilusoria". Fenomenología es la respuesta al modo en que debe tratarse la pregunta inicial del texto de 1927, *Ser y tiempo* de Heidegger, una concepción metodológica que caracteriza el "cómo" de los objetos, en tanto a su definición etimológica en griego: ϕϕϕϕ*μ*ϕϕϕϕ, fenómeno (lo aparente, lo que se muestra o trae a la luz) y ϕϕϕϕϕ, logos (tratado, ciencia o razón), es pues la ciencia de los fenómenos. Con claro acierto explicativo, Heidegger expresa con una máxima esto, que no es ni una corriente filosófica ni un punto de vista, es lo que puede ser visto como obvio, es simplemente los que es: "¡a las cosas mismas!".[39] Estas palabras representan la historia de cómo se ha concebido la existencia de la humanidad en Occidente, con ellas Husserl, maestro de Heidegger, intenta exponer su nuevo método, tarea de la investigación fenomenológica, que implica temas como la existencia, la temporalidad, el lenguaje, la propia interpretación de la existencia.

El "fenómeno" se entiende como: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente, el conjunto de la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, que los griegos identificaron, como los entes. De la misma manera, fenómeno, es lo aparente, lo que parece, un bien que parece tal, pero en realidad no es lo que pretende ser.[40] El fenómeno es la pieza clave objeto de estudio de la fenomenología, pero la sola definición de este como una "manifestación" queda corta a los intereses del filósofo. Para Heidegger "los fenómenos no son

37 *Ibid.,* p. 36.

38 Heidegger, *Introducción a la Investigación...*, p. 26

39 Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Chile: Escuela de Filosofía Universidad arcis, 1927, p. 175. https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf.

40 *Ibid.,* p. 38.

jamás manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos".[41]

El método de la fenomenología es la reducción fenomenológica o *epojé*, que consiste en suspender el juicio sobre la posibilidad de adecuación del conocimiento con objetos trascendentes, así como sobre la existencia trascendente de estos objetos.[42] Este método implica no predicar nada que no esté dado por sí mismo, que no sea evidente en el conocimiento, es por esto por lo que la reducción fenomenológica es el acceso al modo de consideración trascendental, que hace posible el regreso a la conciencia.[43]

El lenguaje es uno de los términos fundamentales dentro del paradigma interpretativo, además del concepto que le da su nombre: la interpretación. No se puede llegar a la segunda si no se recorre el camino de la primera. Según palabras de Hans-Georg Gadamer,[44] pupilo de Heidegger, quien en su obra *Verdad y método,* de 1960, concilia la hermenéutica del conocimiento de Dilthey, al que se remite en repetidas veces, y la hermenéutica del lenguaje de Heidegger, entre el explicar y el comprender, el autor le da una supremacía a este último, asegurando que todo entendimiento auténtico exige una interpretación y toda interpretación no viene de otra manera que a través de un lenguaje.

El lenguaje es una significación, o sea, la producción humana de signos.[45] Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos, además, es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana, como en los sueños. Este objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo de conocimiento.

El lenguaje se compone de palabras. La palabra, como nombre, es en la unidad del significar que designamos como "nombrar algo". Para

41 *Ibid.,* p. 39.
42 Husserl, *La idea...*, p. 56.
43 *Ibid.,* p. 15
44 Ursua, Ayestarán y González, *op. cit.*, p. 75.
45 Berger y Luckmann. *op. cit.,* p. 54.

Heidegger esta oración se explica por el hecho de que existen palabras compuestas que tienen un significado unitario, pero que cada cual tiene un significado propio. El lenguaje, que utiliza palabras, se lleva a cabo mediante el hablar, "hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes que los juicios".[46]

En *Verdad y método,* Gadamer no pretende elaborar una teoría general de la interpretación o una doctrina de sus métodos, sino que intenta rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.[47] La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Elaborar los proyectos correctos y adecuados en las cosas mismas, resulta el reto principal para el intérprete, que intenta comprender y que entiende está expuesto a cometer errores de opiniones previas.[48] En este sentido, la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y, en consecuencia, la interpretación es la forma explícita de la comprensión.

Husserl evalúa la visión de los clásicos desarrolladores de las ciencias exactas, habla sobre Descartes, Galileo, Newton, Hobbes, Locke y Leibniz, quienes pretendían una ciencia universal, el paso de "el mundo de vida" a un "mundo en general". De ellos destaca sus aportes a las ciencias positivas, pero también critica la visión de una "ciencia de la naturaleza" que corresponde a un tiempo y pretende tener la representación más certera, más definitiva o más veraz de sus dichos, una "naturaleza verdadera", una ciencia sin errores. Sin embargo, afirma, "es también una infinitud de teorías y sólo pensable como verificación, por lo tanto, relacionada con un proceso histórico infinito de aproximaciones".[49] Tales aproximaciones se hacen también en ciencias sociales, la diferencia radica precisamente en que el lenguaje que se

46 Heidegger, *Introducción a la Investigación...*, p. 39.

47 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 14.

48 Gadamer, *op. cit.,* p. 33.

49 Husserl, *La crisis de las ciencias...*, p. 85.

utiliza en las ciencias exactas es altamente compartido y validado, un lenguaje lógico-matemático, a diferencia del lenguaje con el que trabajan las ciencias del hombre, que tienen como origen un sinnúmero de manifestaciones distintas, tantas como la cantidad de distintas culturas que hay en la tierra.

Por supuesto, el conocimiento parte de una abstracción, provenga este de un ámbito lógico-matemático o de una representación lingüística de la palabra, al fin y al cabo, ambos son signos a quienes los hombres le asignan un determinado significado intersubjetivamente construido y validado; además, ambas representaciones tienen como principal objetivo llegar a un conocimiento que pretende ser compartido. No se puede dar por sentado que solo el primer tipo de conocimiento es el verdadero, no podemos asegurar que sus teorías son completamente irrevocables, tan solo por el hecho de que use un lenguaje matemático altamente compartido. Sus resultados, al igual que el segundo, son interpretados por seres humanos que pertenecen a distintos sistemas culturales y solo por ello, no puede pretender que sus conclusiones sean cien por ciento objetivas.

Tanto Kant, como Dilthey y Weber, no rechazan el plano empírico, en todo caso, el hombre sigue siendo el objeto de su investigación, sino que destacan la necesidad de incorporar al análisis positivo de la ciencia, un plano que tenga en mente al productor mismo del conocimiento, el hombre y la manera en que este se percibe a sí mismo y percibe lo que existe fuera de él. El método fenomenológico y la hermenéutica son el resultado de este intento por interpretar lo que surge a partir del ser humano, la actitud de enfrentase a las cosas mismas tal cual son, dejando en el camino las preconcepciones y prejuicios de quien observa ese fenómeno. Interpretar a la "cosa" que puede ser otro u otra, un hecho o un objeto, en suma, un fenómeno, no es tarea sencilla, cuando incluso parece difícil (sino es que imposible) interpretarse a sí mismo. Para ello, el vehículo más importante que utiliza la fenomenología y la hermenéutica para la interpretación y para el mantenimiento de la realidad, no puede ser otro que el diálogo.[50] Para

50 Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 22.

dialogar, no se exige que una persona comparta las opiniones de otros, lo que se exige es el estar abierto. Una apertura que implica que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que el sujeto o el lector se pone en cierta relación con las de otro.[51]

Conclusión

El punto de partida de este proyecto es la realidad, la cual se construye socialmente y pretende como resultado conseguir el conocimiento, es decir, conocer cuanto se percibe en ella. El conocimiento ha transitado por distintos estados que responden a preguntas fundamentales propias del contexto histórico-social en el que aparecen, lo que ha resultado muy importante, ya que una vez se conoce lo que existe, puede entenderse de mejor manera el propósito de su existencia.

Un conocimiento es científico en la medida en que sus postulados sean compartidos y validados intersubjetivamente por quienes se dedican a hacer ciencia, los científicos, siempre y cuando ellos se apeguen a ciertos métodos durante el proceso de su construcción. Su origen y validez se analiza a partir de postulados que pretenden entender cómo el ser humano construye la realidad que lo envuelve y cómo, de la misma manera, lo interpreta, llamados teorías del conocimiento. Estas tienen dos posturas que parecerían contrapuestas, entre quienes asumen que el origen del conocimiento es la experiencia y quienes piensan que es la razón. Los trabajos de autores como Kant, Dilthey y Weber dan cuenta de cómo ambas posturas no se contraponen, sino que se complementan.

La disputa entre la ciencia natural y la ciencia social, además de la validez de sus afirmaciones, es un debate que ha permanecido a través de la historia antigua y también la contemporánea. Sin embargo, el conocimiento que intenta comprender el origen de la esencia humana, del ser que es capaz de pensar y filosofar sobre su propio pensamiento, el ser humano, que cuenta con la capacidad de autocrítica, no pue-

51 Gadamer, *op. cit.*, p. 335.

de ser explicado solo mediante un conocimiento lógico-matemático, sino a partir de métodos que particularicen sus características en un tiempo y espacio determinados, es decir, que dependen del contexto histórico y social en el que se desenvuelven, y de las preconcepciones internas de quien realiza el proceso de comprensión.

Para comprender es necesario encontrar las construcciones de sentido que los sujetos le dan a los hechos, no existe otro camino para ello, que el camino del lenguaje y la palabra. Es a través de ella que se pueden interpretar los fenómenos sociales, a partir de un acercamiento desprovisto de juicios, una actitud fenomenológica, que tenga como objetivo la búsqueda del significado, interpretar implica una "fusión de horizontes", una interacción dialéctica entre las expectativas del intérprete y el significado del acto humano o del texto.

Los interminables juegos de palabras que los autores que siguieron los métodos fenomenológico y hermenéutico utilizan para demostrar sus argumentaciones, al final nos llevan al acercamiento de los seres humanos con ellos mismos y, en un segundo momento, al acercamiento con el otro, es decir, lo que está afuera de él, un reconocimiento de que allá, fuera del hombre, hay algo más que materia y energía, hay espíritu, contra el cual los autores no han luchado, sino por el contrario, se han visto favorecidos, ya que mediante sus afirmaciones puede darse sentido a lo que de otra manera no lo tuviera.

Referencias

Libros y artículos

Berger, Peter L. y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: FCE, 1949.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

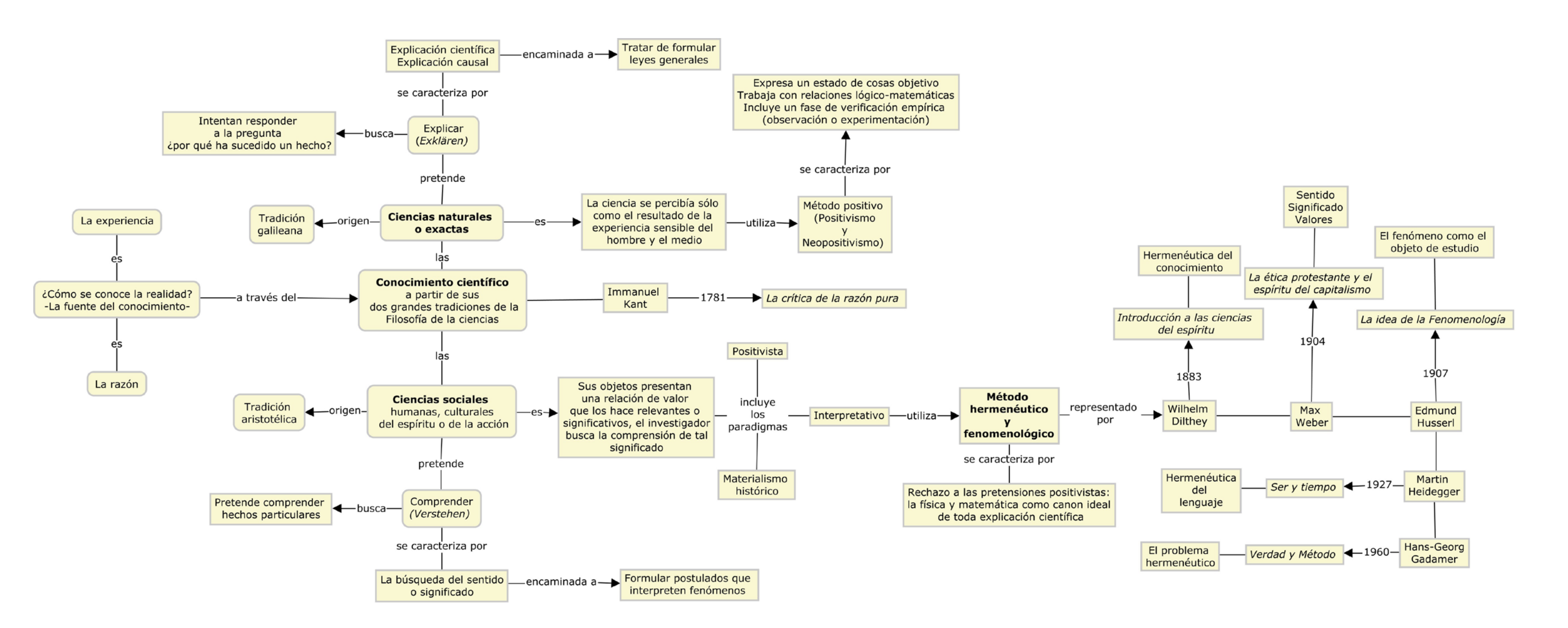
-----. *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE, 1982.

-----. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009.
Heidegger, Martin. *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006.
-----. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2006.
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005.
Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971.
Ursua, Nicanor, Ignacio Ayestarán y Juan de Dios González. *Introducción a la filosofía de las ciencias humanas y sociales.* México: Ediciones Coyoacán, 2016.
Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: FCE, 2014.

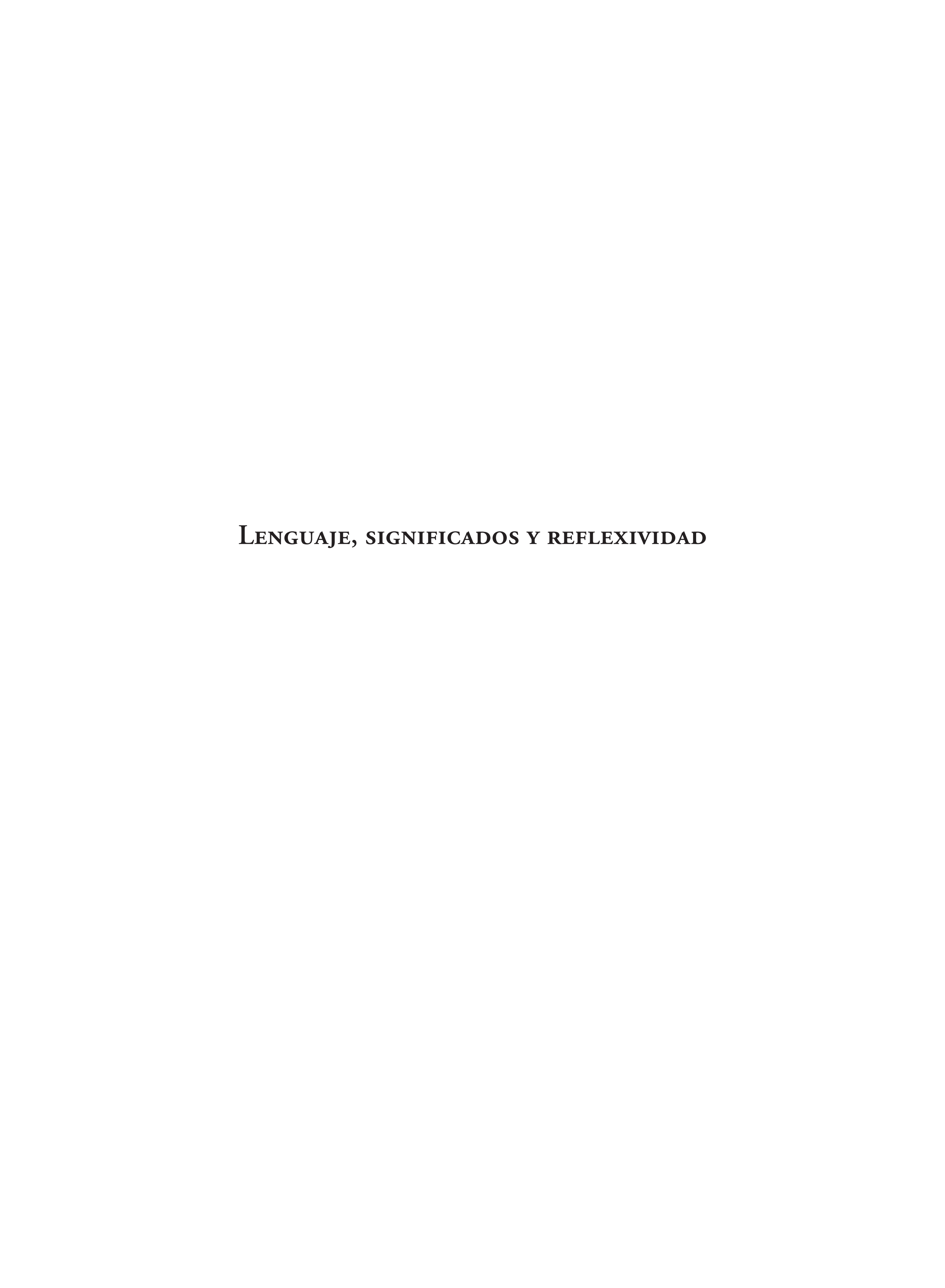
Fuentes electrónicas

Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927. https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf.
Padrón, José. "Tendencias epistemológicas de la investigación científica en el S. XXI". *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 28, 2007. https://www.moebio.uchile.cl/28/padron.html.
Ramírez, Augusto V. "La teoría del conocimiento en investigación científica: una visión actual". *Anales de la Facultad de Medicina,* vol. 70, núm. 3, septiembre de 2009, pp. 217-224. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_serial&pid=1025-5583&lng=es&nrm=iso.
Rivera, Jorge Eduardo. "Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo". 9 de marzo de 2013. *YouTube*: https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9Pw.
Vasilachis de Gialdino, Irene. "Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa". *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, vol. 10, núm. 2, art. 30, mayo de 2009. https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1299/2778.

Anexo 1. Mapa conceptual. “El camino del conocimiento”



Fuente: Elaboración propia a partir de Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: FCE, 1949; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile: Editorial Universitaria, 1997; Edmund Husserl. *La idea de la fenomenología*, Madrid: FCE, 1982; Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005, y Nicanor Ursua, Ignacio Ayestarán y Juan de Dios González, *Introducción a la filosofía de las ciencias humanas y sociales.* México: Ediciones Coyoacán, 2016.



Lenguaje, significados y reflexividad

Si no se nombra, no existe: la observación y la interpretación a través de la palabra

Susana Herrera Argüelles
El Colegio de Jalisco

En un poema leo:/ conversar es divino./ Pero los dioses no hablan: hacen, deshacen mundos/ mientras los hombres hablan./ Los dioses, sin palabras, juegan juegos terribles./ El espíritu baja/y desata las lenguas, pero no habla palabras:/ habla lumbre. El lenguaje, por el dios encendido,/ es una profecía/ de llamas y una torre de humo y un desplome/de sílabas quemadas:/ ceniza sin sentido. La palabra del hombre/ es hija de la muerte./ Hablamos porque somos mortales: las palabras/ no son signos, son años/ Al decir lo que dicen los nombres que decimos/ dicen tiempo: nos dicen./ Somos nombres del tiempo./ Mudos, también los muertos/ pronuncian las palabras que decimos los vivos./ El lenguaje es la casa/ de todos en el flanco del abismo colgada./ Conversar es humano.

Octavio Paz

Ya en los tiempos remotos del mito, la palabra inauguraba la creación, a partir de ella existió luz y oscuridad, día y noche, tierra y agua. Para otras culturas, la creación se da a partir del vacío, o del agua, o de un huevo cósmico como en el mito chino de P´an Ku,[1] o la contradicción total a partir de la cual, en el mito de la India, contenido en los himnos del *Rig Veda*, se crea todo de la existencia del Uno.[2] En el poema babilónico *Enuma Elish* de la creación, se observan elementos verbales:

---

1 El caos estaba representado por un huevo cósmico dentro del cual estaba P´an Ku, quien al romper el huevo separó la tierra del cielo y las partes de su cuerpo formaron todo lo existente. Mircea Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo.* España: Paidós, 2011, pp. 28-29.

2 "No había nada en absoluto, ni aire ni cielo, /¿Qué es lo que lo cubría todo? ¿En qué descansaba todo?/ ¿En un profundo estanque de agua?/ Entonces no había ni muerte ni no muerte./ Ni transición del día a la noche./ El Uno respiraba reposadamente sustentado por sí mismo;/ Nada existía fuera de él […]". W. J. Wilkins. *Mitología hindú.* España: Visión Libros, 1980, p. 327.

> Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado, / la tierra firme debajo tampoco había recibido un nombre, / nada, excepto el primordial Apsu, su progenitor, / (y) Mummu-Tiamat, aquella que les abrió paso a todos, / cuyas aguas se entremezclaban como un único cuerpo, / ninguna choza de cañas había sido tramada, ninguna tierra pantanosa había aparecido, / cuando ninguno de los distintos dioses había llegado a ser, / innominados, sus destinos indeterminados.[3]

Elementos que muestran la importancia de la palabra para la existencia: si no se nombra, no existe, como sucede en el texto fundador del judeocristianismo, en el que la creación se da a través de la palabra (de Dios). El filólogo Max Müller afirma que la mitología es natural e inevitable, pero no solo para el ser humano, sino para el lenguaje mismo en cuanto a su forma externa y manifestante del pensamiento.[4] Eso nos hace ser una cultura fundada en el lenguaje, cuya religión predominante rinde culto al libro, "los libros" (*biblia* es el plural de libro); para los cristianos, el mundo se crea a partir de la palabra[5] (y de ver que lo que nombra es bueno):

> En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche. Y fue la tarde y la mañana un día. Luego dijo Dios: Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas. E hizo Dios la expansión, y separó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban

---

3 Anónimo. *Enuma Elish*. Tard. y notas Luis Astey V. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, p. 8.

4 Ernst Cassirer. *Mito y lenguaje.* Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973, p. 11.

5 Existe una versión más antigua, tal vez del siglo X a.C., que la reproducida en las biblias cristianas: "Al tiempo de hacer Yavé Dios la tierra y los cielos, no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba la tierra hierbas, por no haber todavía llovido Yavé Dios sobre la tierra, ni haber todavía hombre que la labrase. Pero una fuente brotó de la tierra regando el campo entero". Jostein Gaarder, Victor Hellern y Henri Notaker. *El libro de las religiones.* Trad. Kirsti Baggethun. Zaragoza: Titivillus, 1989, p. 143.

> sobre la expansión. Y fue así. Y llamó Dios a la expansión Cielos. Y fue la tarde y la mañana el día segundo. Dijo también Dios: Júntense las aguas que están debajo de los cielos en un lugar, y descúbrase lo seco. Y fue así. Y llamó Dios a lo seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares. Y vio Dios que era bueno.[6]

Todo surge por el imperativo de Dios; palabras relacionadas con el proceso de decir, de comunicar, de nombrar, se utilizan varias veces a lo largo del fragmento seleccionado y de su continuación (por ejemplo: dijo, llamó) resaltando que es la voluntad divina la que da forma al mundo y que este se mantiene también gracias a él. Más adelante, en el Salmo 33 se resalta el hecho de la creación por medio del pronunciamiento: "Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el espíritu de su boca [...] Porque él dijo, y fue hecho; Él mandó, y existió",[7] de la voluntad de nombrar se crea el mundo, de la nada, porque se puede generar algo a partir de una materia previa, como el barro que usó el mismo Dios para crear al hombre; en este caso el mundo parte de la nada y este proceso tiene un nombre: el verbo hebreo para una creación así es *bará*, que significa "hacer algo de nada",[8] en Macabeos, una madre hará notar este particular detalle a su hijo: "Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios".[9]

El poeta alemán del siglo xix, Heinrich Heine, escribió un libro que tituló *Alemania,* en el que abordó la obra de los filósofos más importantes de ese país. En el capítulo que dedica a Kant, justamente habla de la relevancia de la palabra para el pensamiento occidental: "El pensamiento quiere convertirse en acción, el verbo anhela encarnarse, y, ¡oh maravilla!, el hombre, como el Dios de la Biblia, no necesita sino expresar su pensamiento para que el mundo se acomode a sus deseos;

6 Génesis 1,3-10, *La Santa Biblia*. Versión Reina-Valera, 1960.
7 *Idem*., Salmos 33, 6-10.
8 Jostein Gaarder, Victor Hellern y Henry Notaker. *El libro de las religiones*. España: Titivilus, 1989, p. 144.
9 Macabeos II, 7-28, *La Santa...*

la luz a la oscuridad se hace, las aguas se separan de la tierra, o bien aparecen bestias feroces. Es el mundo la configuración de la palabra".[10]

Somos una cultura que sigue los preceptos de la palabra, una cultura a la que le importa más lo que se nombra que el silencio; el lenguaje, en este sentido, sirve para estructurar el mundo y, como veremos más adelante, los pensamientos, el entendimiento y la comprensión, también, por supuesto, la interpretación. Sin embargo, es igualmente cierto que hay quien defiende lo contrario, que el lenguaje influye en el pensamiento, pero no que lo condiciona, como podríamos entender los postulados de Wittgenstein o del psicólogo ruso L. S. Vigotsky.

¿Cuál es la importancia y la utilidad de la fenomenología y la hermenéutica para las ciencias sociales? En realidad, no conozco la respuesta, lo que diré servirá como explicación personal sin mayores alcances, por lo tanto, estará relacionada con la importancia del lenguaje para la fenomenología y la hermenéutica a través de autores como Kant, Husserl, Heidegger y Gadamer, quienes ofrecen suficiente claridad para responder la cuestión.

Aunque Kant no es propiamente un fenomenólogo, podemos empezar por su obra, porque ya en él encontramos elementos importantísimos para esta disciplina, tanto referentes al lenguaje como a algunos puntos de partida para los iniciadores de esta metodología. Claramente, la obra de Kant es amplísima, casi imposible hablar de manera general de su pensamiento, pues tuvo varias etapas y diversas preocupaciones temáticas, sin embargo, podríamos partir de su obra más conocida y a través de la cual debe más directamente su fama en el mundo de la filosofía: *Crítica de la razón pura*. Empieza por explicar conceptos y aspectos que servirán para comprender el resto del libro, como lo que son los juicios analíticos y los sintéticos. Considero que con esta clasificación centra su atención en el lenguaje como recurso para el conocimiento y la comprensión; los juicios analíticos son los que no aportan ningún dato adicional a la naturaleza del sujeto (esto lo plantea a manera de oración lingüística: sujeto y predicado); los juicios sintéticos tienen un predicado que sí añade información sobre el sujeto. Los primeros son

10 Heinrich Heine. *Alemania.* 2a edición. México: UNAM, 1972, p. 74.

explicativos y los segundos, extensivos. Todos los juicios de experiencia son sintéticos. El conocimiento sintético solo es posible a través de la intuición, no de la experiencia. No niega importancia a los juicios analíticos, dice que son necesarios para lograr una claridad de conceptos[11] porque define y precisa lo que ya se sabe, pero que no está de más, pues permite tener conciencia de eso. En el sentido de los juicios estructurados a manera de oraciones, en donde hay un sujeto y un predicado, Kant está dándole una categoría de importancia superior a la formación más básica del lenguaje: una oración tiene un sujeto y un predicado, y esto, más adelante, lo lleva a una profundidad interesante con las categorías que están en la lógica trascendental.

La lógica trascendental está dividida en analítica y en dialéctica trascendental; la primera corresponde al entendimiento y la segunda a la razón. De acuerdo con lo que dice Kant desde el apartado de la estética trascendental, el sujeto brinda su parte al objeto para conocerlo y en cada una de estas clasificaciones (estética, analítica y dialéctica), el sujeto tiene diferentes aportaciones para conocer el objeto.[12] Conviene recordar que, para Kant, el conocimiento solo es posible a través del encuentro entre la forma que aporta el sujeto al objeto. En la analítica se ocupa de observar lo que al conocimiento aporta el entendimiento, para lo que establece cuatro títulos con tres momentos cada uno de los juicios posibles o de entendimiento: cantidad de los juicios (universales, particulares, singulares), cualidad (afirmativos, negativos, infinitos), relación (categóricos, hipotéticos, disyuntivos), modalidad (problemáticos, asertóricos, apodícticos). Y para cada uno de los juicios posibles establece una categoría o concepto puro que subyace de manera correspondiente: cantidad (unidad, pluralidad, totalidad); cualidad (realidad, negación, limitación); relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad); modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-no-existencia, necesidad-contingencia). Estas categorías son puras porque no tienen contenido empírico y están integradas al sujeto, es decir, son conceptos *a priori* que poseen universalidad y necesidad. En

11 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2013, p. 48.

12 Recordemos que, en la estética, el sujeto aporta las concepciones de espacio y tiempo para conocer el objeto.

la estética trascendental la manifestación de sus características son las matemáticas, en la analítica muestra a la física como ciencia. Las categorías permiten el acceso al conocimiento en su relación con lo sensible. En la analítica, dice Kant, solo hay conocimiento en el encuentro entre las categorías del entendimiento y las intuiciones empíricas;[13] "si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado".[14]

Kant establece estas categorías en una tabla universal, en la que contempla todas las posibilidades de juicios, que son infinitos en contenido, pero no en estructura, como se observará en el siguiente esquema, en el que *S* significa sujeto y *P*, predicado:

Tabla 1. Todas las formas posibles de juzgar, según Kant

Cantidad	Extensión de los juicios	Universales	Todos los *S* son *P*
		Particulares	Algún *S* es *P*
		Singulares	Este *S* es *P*
Cualidad	Estructura interna de los juicios	Afirmativos	Todo *S* es *P*
		Negativos	Ningún *S* es *P*
		Infinitos	Todo *S* es no-*P*
Relación	Relación entre el sujeto y el predicado en los juicios	Categóricos	Todo *S* debe ser *P*
		Hipotéticos	Si *S*, entonces *P*
		Disyuntivos	*S* es o *P* o *Q*
Modalidad	Grados de verdad de los juicios	Problemáticos	*S* puede ser *P*
		Asertóricos	*S* es probablemente *P*
		Apodícticos	*S* es necesariamente *P*

Fuente: Ramón Xirau. *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM, 2014, p. 311.

13 *Ibid.*, p. 114.
14 *Ibid.*, pp. 274-275.

Para un gramático, lingüista o estudioso del lenguaje, esta tabla resulta familiar en cuanto a la clasificación de los tipos de oraciones, por ejemplo, pues parten de categorías estructurales que indican que una oración puede ser afirmativa o negativa, condicional, consecutiva, etc. Tal vez, algunos nombres son distintos para su mejor comprensión en la filosofía, lo cierto es que hay equivalencias. Entonces, Kant propone estas combinaciones limitadas, como ya dije en cuanto a su estructura, pero infinitas en cuanto a contenido, por eso todos los juicios posibles deberían caber en esta caja, dice Kant. Por ejemplo, podríamos decir "todos los niños son traviesos", "todos los perros son encantadores", "todos los autos son contaminantes", etc., esto es, todos los *S* son *P* (juicios universales en cuanto a cantidad); "este niño es travieso", "este perro es encantador", "este auto es contaminante": este *S* es *P* (juicios singulares en cuanto a cantidad). Podríamos buscar ejemplos para cada una de las categorías y todos pertenecerían estructuralmente a alguna de las doce opciones; lo interesante es observar que un juicio no puede pertenecer a dos categorías del mismo grupo, "sin embargo, los juicios son combinaciones de juicios de los cuatro grupos o, por lo menos, de tres de ellos. Así, por ejemplo, el juicio 'Si todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal', es universal por la cantidad, afirmativo por la calidad, hipotético por la relación y apodíctico por la modalidad".[15]

Algunos autores, como Cassirer,[16] han afirmado que el lenguaje no fue un tema de especial interés para Kant, incluso dicha aseveración se formula en tono de reproche, considera que el saber científico, el mito, el lenguaje y el arte son valorados por su practicidad, que han sido reducidos a una ficción.[17] Por tal razón, algunos estudiosos posteriores se han dedicado a observar desde esta perspectiva sus escritos y han logrado interesantísimos hallazgos, como este, citado por Daniel Leserre y perteneciente al legado manuscrito de Kant:

---

15 *Idem*.

16 Daniel Leserre. *La comprensión del lenguaje en la* Crítica de la razón pura *de I. Kant*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2008, p. 9.

17 Cassirer, *op. cit.,* p. 13.

> Nosotros necesitamos palabras no sólo para hacernos comprender por los otros sino para volvernos comprensibles para nosotros mismos. Esta capacidad del uso de la palabra es el lenguaje; y los niños aprenden a hablar (*sprechen*). Por el contrario, la habilidad de hablar de manera concatenada acerca de un objeto es la facultad del discurso (*reden*), la cual los niños no alcanzan y los sabios apenas.[18]

Y que no puede negarse la importancia que para el conocimiento, tanto de la realidad como del ser, tenían para el filósofo alemán los asuntos del lenguaje y del discurso como una competencia superior. Kant defendía que todo es un sistema de reglas estructuradas para facilitar la comprensión de lo que contienen; en este sentido, considera Kant que la gramática es una buena elección para ejemplificar lo que quiere decir, las palabras son el componente de la lengua y la gramática es la forma de articular esos componentes:

> También el ejercicio de nuestras capacidades tiene lugar según ciertas reglas que seguimos inconscientes de las mismas al comienzo, hasta que progresivamente por medio de ensayos y un prolongado uso de nuestras capacidades llegamos a su conocimiento; tal es así que finalmente nos resultan tan corrientes que nos cuesta mucho esfuerzo pensarlas *in abstracto*. Así p. ej. la gramática universal [*allgemeine Grammatik*] es la forma de una lengua en general. Pero también uno habla sin conocer la gramática; y aquél que habla sin conocerla tiene realmente una gramática y habla según reglas, de las cuales sin embargo no es consciente.[19]

Si esto no es una atención real por el lenguaje y la relevancia en la teoría del conocimiento de Kant, entonces se le resta importancia a los juicios, las categorías, la gramática para el conocimiento de la realidad. Y, como se mencionó arriba, esta atención que pone en el lenguaje no solo formó parte de las obras previas a la *Crítica de la razón pura*, porque ahí es donde concreta sus propuestas sobre los juicios y las categorías, ya desde la primera *Crítica*, alude a temas centrales referidos al lenguaje: "La distinción entre el método filosófico y el

18 *Ibid*., p. 32.
19 *Ibid*., p. 34.

método matemático (relación examinada ya en textos precríticos), las consecuencias de la clasificación sistemática de las categorías para el análisis del lenguaje, y por último, el estatus empírico del lenguaje en tanto forma empírica de conciencia”.[20]

Por su parte, en la *Lógica*, expresa: “Así como la sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento es la facultad de pensar, es decir, de ordenar según reglas las representaciones de los sentidos [...], no podemos pensar o usar nuestro entendimiento de otra manera que no sea según ciertas reglas”.[21] Para cerrar con Kant, solo me gustaría resaltar que en su preocupación por los temas del lenguaje y la gramática se han podido observar tres niveles de estudios, que no se pueden separar más que para facilitar su comprensión: el material empírico, que incluye las reglas que determinan el uso de las palabras; el formal y el nivel trascendental.[22] Aquí es precisamente donde vale recordar que el conocimiento para Kant se da a través de la intuición del “yo pienso” (con y gracias al lenguaje) que se genera en el sujeto y de la experiencia que se concreta en un fenómeno, que se completa con las categorías del entendimiento.

¿Importa todo lo anterior para la fenomenología? Definitivamente la respuesta debería ser afirmativa, pues Kant establece o toma conceptos de la experiencia para hacer una práctica de acceso al conocimiento, en la que va quitando todos los elementos con los que lo imaginamos, es decir, lo despoja de todo lo empírico y queda solamente el espacio,

> [...] la conclusión de Kant es que si no podemos quitar el espacio de un objeto de nuestra experiencia posible es porque el espacio no le pertenece a ese objeto, o, al menos, no del mismo modo en que le son propios el color, la consistencia, el peso o la penetrabilidad. Un ejercicio similar

20 Ileana P. Beade. “Comentarios bibliográficos. Daniel Leserre. La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant”. *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. 36, núm. 1, Buenos Aires: Universidad Nacional del Rosario, mayo de 2010. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532010000100007. Consultada el 15 de junio de 2023.

21 Leserre, *op. cit.,* p. 34.

22 Beade, *op. cit*.

> podría hacerse en lo que respecta al tiempo y llegaríamos a una misma conclusión: no podemos imaginarnos un objeto de la experiencia posible ahora habitando un tiempo, ahora no.[23]

Imposible dejar de asociar esta imagen del concepto desprovisto de adjetivos y cualidades en la que solo queda el espacio y el tiempo, con la idea que más adelante explicará Edmund Husserl, la *epojé* fenomenológica. Sé que deliberada y arbitrariamente hice un salto en el tiempo, pero recordemos que el asunto de este ensayo es el lenguaje y su importancia para la fenomenología y la hermenéutica. No quiero sugerir que otros pensadores después de Kant aportaron poco a estas disciplinas, la omisión responde a cuestiones meramente subjetivas en las que mi atención se posó durante las lecturas de autores como Dilthey o Max Weber (a quien retomaré más adelante para hablar de su papel en este asunto).

En los años 70, María José Ragué le hizo una entrevista a Noam Chomsky, uno de los lingüistas contemporáneos más destacados y conocido actualmente por sus críticas a la modernidad. En esta entrevista, el norteamericano afirmaba que, para el estudio del lenguaje, este debe ser abstraído de la realidad de la experiencia y de la vida, del mundo, para recuperar solo los aspectos que por naturaleza contienen una estructura y que pueden ser estudiados por separado,[24] propone una fenomenología del lenguaje, aunque para Husserl el lenguaje es solo una herramienta para su método, así como para Kant y muchos otros, sin el lenguaje no hay pensamiento; para Husserl, el lenguaje significa "pensar en conceptos, clasificar la experiencia, y a la vez expresar, pues tal clasificación de la experiencia es en lo básico la expresión de la misma".[25] Husserl critica que la concepción tradicional

23 Sebastián Carassai. "¿Una fenomenología en Kant?". VI Jornadas de Sociología. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 20-23 de octubre de 2004, p. 5. https://cdsa.aacademica.org/000-045/326.pdf. Consultada el 17 de junio de 2023.

24 María José Ragué. "Entrevista a Avram Noam Chomsky". José Manuel Blecua. *Revolución en la lingüística.* México: Salvat, 1973, p. 20.

25 Félix Martínez Bonati. *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl.* Chile: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1960, p. 72.

del lenguaje como medio de comunicación del pensamiento limita el fenómeno de la expresión lógica y lo convierte en lo que se comunica hacia el exterior y se siente desde el interior, el lenguaje, para él, es mucho más complejo e importante porque es "el pensamiento que expresa y comunica a la experiencia".[26]

Para entender el método de Husserl, es necesario adentrarse en su filosofía del lenguaje, para lo cual establece dos categorías de significación del término *logos*. Por un lado, se refiere a la palabra o locución, la realidad objetiva que enuncia lo anterior y el pensamiento de quien habla (para comunicarlo o para sí mismo), por lo que, entonces, el *logos* es también un acto espiritual que expresa, afirma o realiza cualquier otro acto del pensar. La segunda categoría de significaciones de *logos* se relaciona con la razón, el pensar racional en cuanto a intelección o verdad inteligida, así como la capacidad de formar conceptos correctos.[27] Lo anterior es importante porque, dice Husserl, todos estos significados se complementan, no están aislados pues juntos forman una "ciencia del *logos*". Especialmente en este punto, me remite a Ludwig Wittgenstein, filósofo vienés nacido en 1889 que, en su *Tractatus logico-philosophicus* escribe (un solipsismo, según lo reconoce el mismo autor y su maestro Bertrand Russell lo critica) su famosa proposición 5.6: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (en cambio, para Toulmin es una teoría de los límites de la razón). En la proposición 5.61 habla de la lógica como la que llena el mundo y establece los límites del mundo como los de la misma lógica: "Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar".[28]

Estos apartados que Husserl dedica al problema del lenguaje me parecen de una importancia mayúscula debido a las coincidencias que encuentro con pensadores y lingüistas como Saussure –y como dije antes, con Wittgenstein–, un contemporáneo suyo: "Ambos [Saussure

26 *Ibid.*, p. 74.

27 Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* México: unam, 2009, p. 67.

28 Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus / Sobre la certeza.* Madrid: Gredos, 2014, p. 105.

y Husserl] coinciden en aspectos relevantes, como el carácter arbitrario de los signos, el aspecto social, histórico y antropológico del lenguaje, así como la distinción clásica entre lenguaje dado (lengua) y lenguaje actual (habla)".[29] Husserl considera que el lenguaje es un sistema que se desarrolla en una "comunidad nacional", que funciona como una especie de tradición; así, los signos forman parte de este sistema que expresa pensamientos: "El lenguaje tiene la condición objetiva propia de las objetividades del llamado mundo espiritual o mundo cultural, y no de la mera naturaleza física".[30] Bajo esta perspectiva, la fenomenología empieza a mostrar maneras y funciones como método interpretativo, con los que se vislumbran algunos resquicios de aplicación clara en las ciencias sociales en todas sus áreas, pues el lenguaje, como herramienta de la fenomenología en esa suspensión de lo preconcebido, siempre irá por delante cuando se pretende estudiar un grupo o fenómeno social, como se verá a continuación.

Si Husserl considera que su método radica en describir los fenómenos, que son lo inmediatamente dado a la conciencia, entonces comprendemos el importante papel que juega el lenguaje en su teoría. A través de él, del lenguaje, se enuncian dichas descripciones que, para lograrlo, se parte de poner en pausa, entre paréntesis (de nuevo un signo de puntuación), la cosa para alcanzar la esencia del fenómeno, que es lo que defiende Husserl, a quien le importa el acto del habla (de la enunciación hablada o escrita, sin importar el número de copias que haya de un libro, por ejemplo) como único e irrepetible, "ya tiene validez respecto del puro lenguaje",[31] es decir, la esencia tiene validez para la conciencia, con lo que Husserl cae en el idealismo y deja de lado el realismo, pues convierte al ente en un objeto para la conciencia, porque la cosa no se puede conocer en sí misma, más que de la

29 Gabriel Jiménez Tavira y Davide Eugenio Daturi. "El sentido indirecto. Husserl y Saussure en el fondo de la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty". *En-claves del pensamiento.* México, vol. 16, núm. 30, julio-diciembre de 2021. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2021000200209. Consultada el 17 de junio de 2023.

30 Husserl, *op. cit.*, pp. 69-70.

31 *Ibid.*, p. 69.

forma en la que se presenta para la conciencia.[32] Bajo esta perspectiva, pienso yo, se acerca un poco a Kant, es decir, no se aleja del todo como él pretende; porque de acuerdo a los planteamientos kantianos, sólo es posible conocer el fenómeno y no el noúmeno (aunque Husserl dirá que el noúmeno sí puede aprehenderse) a través del espacio y del tiempo.

Entonces, para Husserl el lenguaje es un eje central porque su método fenomenológico es descriptivo y no explicativo, "la actitud del fenomenólogo será la del analista puro que olvida todas las interpretaciones anteriores y ve las cosas cara a cara".[33] Por tanto, podemos decir que Husserl en su *Lógica formal y lógica trascendental*, a través del lenguaje, marca las pautas no solo de la fenomenología, sino también de la semiótica "hacia el marco conceptual y teórico de la Lógica, concibiendo al lenguaje como el umbral de esta disciplina",[34] además de un instrumento para la filosofía, no solo para la comprensión sino en un nivel más alto relacionado con la investigación y con la exposición.[35]

Para el problema de la lógica formal y la lógica trascendental, Husserl utiliza una especie de dialéctica en la que, a través de la deconstrucción (aunque el concepto es posterior) de algunos términos, llega al punto que necesita; empieza con el significado "primitivo" –dice– de *logos* porque, recordemos, su intención es el estudio de la lógica (formal y trascendental), para lo cual propone una división en tres estratos de los conceptos lógico-formales, que le son de gran utilidad para la comprensión de la lógica como ciencia particular, pero también para toda la filosofía. Otro de los puntos que le importa al autor es el aspecto lógico subjetivo que utiliza para aclarar la diferencia entre la lógica formal y la trascendental: "Se suscita así la idea de que todos los problemas de sentido dirigidos subjetivamente, que la ciencia y la lógica se plantean y deben plantearse, no son problemas de la subjetivi-

---

32 Silvina Reniero. "Edmund Husserl". 19 de octubre de 2020. *Youtube:* https://www.youtube.com/watch?v=m7FjZMFzeUQ&t=862s. Consultada el 10 de abril de 2023.

33 Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*. México: unam, 2014, p. 429.

34 Jiménez Tavira y Daturi, *op. cit.*, s.p.

35 Martínez Bonati, *op. cit.*, p. 160.

dad humana natural, esto es, problemas psicológicos, sino problemas de la subjetividad trascendental, en el sentido (por mí introducido) de la fenomenología trascendental".[36] Considera Husserl que las ciencias positivas solo abarcan una racionalidad relativa, unilateral, lo cual se entiende precisamente a través de la lógica trascendental.[37]

Para Husserl, la fenomenología es "la doctrina universal de las esencias, en la que la ciencia de la esencia del conocimiento encuentra su lugar"[38] para la comprensión porque este filósofo considera que el lenguaje sirve para la comprensión, para la construcción del conocimiento y el primer paso es cuestionar todo el conocimiento sin negarlo, en este sentido, incluso pone en pausa las palabras que han definido los conceptos y el saber previo para volver de nuevo a la comprensión estructurada una vez más con el lenguaje que sirve para explicar.

Palabras (de nuevo el lenguaje) mayores es hablar de Heidegger, cuya obra más importante es *Ser y tiempo*, publicada en 1927, quedó inconclusa porque, según juzgó él mismo, se quedó sin un lenguaje para continuar con lo que había planteado realizar: el contenido dividido en dos partes y cada una de estas en tres correspondientes. Alumno de Husserl, Heidegger reconoce a su maestro y las aportaciones que dejó, pero también es un crítico y no dudó en señalar los límites de su propuesta.

El lenguaje en Heidegger tiene otros alcances, se encarga del pensamiento, pero también del ser, que es su principal preocupación; desde aquí muestra la importancia de preguntar de la forma correcta, para investigar, para conocer es necesario preguntar, establecer preguntas sobre el ser (posteriormente hará los cuestionamientos pertinentes para el tiempo, pero empieza por la primera parte del título): ¿cuál es el sentido del ser? Este es el propósito de su tratado y la interpretación del tiempo como marco de referencia para entender el ser "es la meta provisional" de lo que después será su libro *Ser y tiempo.*[39] Él critica

36 Husserl, *op cit.*, p. 61.
37 *Ibid.*, p. 65.
38 Edmund Husserl. *La idea de la fenomenología.* España: Herder, 2011, p. 60.
39 Martin Heidegger. "Exposición a la pregunta por el sentido del ser". *Ser y Tiempo*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, p. 12. www.philosophia.cl. Consultada el 23 de abril de 2023.

la trivialidad con la que se trata un término tan central como el "ser", dice que nadie ya se detiene a pensar en su relevancia, considerándolo algo obvio y claro, es tratado bajo tres prejuicios: que es el término más universal, indefinible y evidente, por lo que se detiene en desmentir tales creencias[40] y en resaltar la necesidad de, en primer lugar, pronunciar la pregunta, mentarla.[41]

Para lo anterior, inicia explicando la esencia filosófica de cualquier pregunta: "Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así",[42] lo cual es el inicio de su método fenomenológico, porque cuando se plantea la pregunta, el que la formula ya intuye el sentido del ser: "No sabemos lo que significa 'ser'. Pero ya cuando preguntamos: «¿qué es 'ser'?, nos movemos en una comprensión del 'es', sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el es»".[43] De esta manera, Heidegger le concede al pensador por el sentido del ser una noción de intuición o de conocimiento previo "mediano" sobre el tema de mayor importancia para el ser humano y lo primero que descarta es la explicación del ser como derivado de otro ser porque el sentido del "ser" requiere de conceptos propios,[44] y empieza por distinguir entre "ente" y "ser": el primero es "todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos";[45] y el ser "se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí, en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el 'hay'".[46] ¿Entonces cuál ente es el ser? ¿Cuándo un ente es también ser? ¿El ente que se pregunta por el ser es un "ser"? "A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y

40 *Ibid.*, pp. 14-15.
41 *Ibid.*, p. 16.
42 *Ibid.*, p. 15.
43 *Ibid.*, p. 16.
44 *Ibid.*, p. 17.
45 *Idem*.
46 *Idem*.

que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*",[47] por lo tanto, y aunque se extiende bastante en estas disertaciones, aclara que esta pregunta por el ser es lo que lo hacer "ser", o sea, habla de la primacía ontológica de la pregunta por el ser y que, posteriormente, extiende a muchos ámbitos o regiones de la vida, es decir, el ser no solo se preocupa por el ser en sí, sino por "la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el *Dasein*, el lenguaje, etc.".[48] El *Dasein* es ónticamente lo más cercano al ser, pero ontológicamente lo más lejano,[49] "preontológicamente no extraño".[50]

El análisis del *Dasein* es lo que posteriormente llamará hermenéutica; este análisis del *Dasein*, de momento, es incompleto y provisional[51] hasta que se incorpore el concepto de tiempo: "Deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo",[52] el tiempo es un requisito para la existencia, como decía Kant; para Heidegger "el *Dasein* 'es' su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, 'acontece' siempre desde su futuro"[53] porque es quien se pregunta, desde el futuro, sobre el ser (siempre es futuro) en el tiempo pasado o indeterminado, pero que sin el tiempo no puede ser. "El tiempo se despliega como tiempo, no se hace ser, somos tiempo, somos futuro, un futuro que se acaba cuando llega la muerte".[54]

De acuerdo con lo anterior, ante la pregunta ontológica, el concepto de destrucción es fundamental y, posiblemente con él se empiece a esbozar su método de interpretación, pues no le da una connotación negativa, todo lo contrario, simplemente pide que se quiten los en-

---

47 *Ibid.*, p. 18.
48 *Ibid.*, pp. 19-20.
49 *Ibid.*, p. 26.
50 *Ibid.*, p. 27.
51 *Ibid.*, p. 28.
52 *Idem*.
53 *Ibid.*, p. 30.
54 Daniel Freudenberg Arias. "Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera". 9 de marzo de 2013. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9Pw. Consultada el 15 de abril de 2023.

cubrimientos producidos por la tradición o historia de la ontología,[55] sin embargo, no se refiere a olvidar el pasado total, sino solamente algunas etapas.[56] Por ejemplo, hace algunas críticas a Kant y resalta las omisiones que cometió; también Platón y Aristóteles cometieron errores de la misma índole y "tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción".[57]

Para tratar la pregunta sobre el ser que ha explicado a lo largo de su obra, Heidegger propone la fenomenología, que no se debe confundir con una corriente filosófica, mucho menos con un punto de vista; una concepción metodológica sí es la fenomenología y la mejor forma de resumir esta metodología (porque incluso al final cierra con esta propuesta) es "¡a las cosas mismas!" (así, con signos de admiración).[58] Para continuar, hace una exposición de avanzada con la fenomenología que es destruir (¿deconstruir?) el término *fenomenología* a través del mismo método fenomenológico, porque lo pausa, lo pone en observación y lo desglosa en sus partes (fenómeno y *logos*) y explica cada una de ellas. Por ejemplo, el término *logos* lo analiza desde sus acepciones históricas y etimológicas, y descarta las que no aportan nada. Después de las explicaciones de sus partes, brinda una definición bastante clara: "Fenomenología significará entonces: ἀπἀἀἀἀἀἀἀἀἀἀ ἀἀ ἀἀἀἀἀμἀἀἀ: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Este es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. Pero de este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: '¡A las cosas mismas!'".[59]

Un ejemplo aplicado de lo que se ha dicho hasta aquí, es lo que hace Heidegger en muchos de sus escritos, conferencias, cursos, porque parte de un concepto, motivo central y lo pausa, lo suspende en el tiempo para observarlo desde su condición histórica, para dejarla

55 Heidegger, *op. cit.*, p. 32.
56 *Ibid.*, p. 33.
57 *Ibid.*, p. 36.
58 *Ibid.*, p. 37.
59 *Ibid.*, p. 44.

de lado, deconstruir el punto e interpretar, todo a través del lenguaje. El modelo ideal, tal vez sea la explicación que da del término y concepto *filosofía,* partiendo de que es griego y no tiene ningún otro origen, bajo la perspectiva que él la entiende: "La palabra άἄἄἄἄἄἄἄἄ nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego [...] La Edad Media facilitó la transmisión y el predominio de estas representaciones. Sin embargo, no puede decirse que la filosofía se volviera por ello cristiana, es decir, que se convirtiera en un asunto de la fe depositada en la revelación y en la autoridad de la Iglesia".[60] Hace una hermenéutica de la palabra *filosofía*, pasando por una deconstrucción del término mismo, pero no solo en un sentido etimológico y estructural, sino bajo una perspectiva de la misma historia de la filosofía, lo que esta representaba para los griegos y desde la pregunta central de la propia preocupación heideggeriana principal: el *ser*, el *ente* y lo que estos son, con toda su complejidad que ya se planteó anteriormente. Parte, de manera irónica, de la definición que da Aristóteles, para decir que obviamente no es la definitiva, pero es un buen punto de arranque; de esta propuesta se sigue en la misma deconstrucción que hizo con la pregunta inicial:

> De todos modos, se advertirá con facilidad que la filosofía misma, y la manera como ésta concibe su propia esencia, ha experimentado múltiples transformaciones durante los dos mil años siguientes. ¿Quién pretendería negarlo? Pero tampoco debemos pasar por alto el hecho de que la filosofía, desde Aristóteles hasta Nietzsche, continúa siendo la misma precisamente por esas transformaciones y a través de ellas. Pues esas transformaciones garantizan el parentesco en lo Mismo.[61]

Lo interesante e irónico es que conforme va llevando al lector hacia un camino que parecer irse concretando en cuanto a una definición que le complazca, se burla un poco diciendo que esto en realidad nos está alejando de la posibilidad de una concepción genuina y que, de

60 Martin Heidegger. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder Editorial, 2014, pp. 15-16.
61 Heidegger, *¿Qué es...?,* p. 23.

hecho, solo se está dando una respuesta filosofante, pues, como dice Ramón Xirau: "Heidegger no se conforma con describir los fenómenos sino que trata, también, de interpretar las condiciones de posibilidad de los fenómenos [...] no pretende referirse solo a una región del ser sino, plenamente, al problema del ser",[62] aplicado esto al concepto puro y profundo de filosofía, tal como se lo plantea el autor.

Lo mismo hace cuando explica lo que es la fenomenología, partiendo de un tema conocido por cualquier filósofo: la concepción de los sentidos para Aristóteles, especialmente lo que se percibe con el sentido de la vista, lo que se muestra a través de la luz, pero también a través de la oscuridad, es decir, lleva la idea de fenomenología hasta Aristóteles con su libro *Sobre el alma,* al observar las categorías del pensador en relación con la percepción de la realidad y el *logos*. Aquí intenta, como ya lo empezó a hacer en *Ser y tiempo*, una fenomenología de la palabra *fenomenología*, porque más adelante dice que ahora se hace filosofía de la palabra. Lo más importante es que comparte con Aristóteles la idea de que la interpretación del hombre es en relación con la realidad (no con su ser psicológico) y la relación que tiene con ella, posiblemente, en esto también está de acuerdo con Husserl. Sus metáforas están vinculadas a la claridad y a la oscuridad, el conocimiento es luz, lo contrario es oscuridad, pero ambos polos "son" en el mundo: "La claridad es algo que pertenece al ser del mundo mismo. La claridad es la presencia del Sol. El carácter de ser de este estar presente es permitir que se vea a través de él".[63]

Para presentar su propia propuesta, hace una "destrucción" o crítica de lo que le enseñó su maestro Husserl sobre el método, dice, sobre su "autointerpretación de la fenomenología", en donde fenómeno es lo que se muestra y *logos* es la palabra, el discurso; con esto hace una distinción del conocimiento de las palabras y el conocimiento verdadero, intuitivo de lo que se nos da, es decir, del fenómeno sin la intervención de la palabra, igual que a Husserl, le interesa ir a las

62 Xirau, *op. cit.*, p. 457.

63 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006, p. 29.

"cosas mismas".[64] Empieza con lo que también encontramos en *Ser y tiempo*: la pasión por preguntar de forma genuina y correcta (por el ser), esta pasión no aparece a voluntad y debe haber una disposición a dominar los instintos, a familiarizarse con una determinada ciencia y la disposición a la reflexión teorética.[65] Porque la disposición a preguntar es un acto o señal de madurez (intelectual).[66]

Heidegger hace una crítica a la propuesta de Husserl, porque observa en ella deficiencias en sus planteamientos abstractos y él buscaba una observación o comprensión de la realidad más concreta, por eso el primero de ellos habla preferentemente de una fenomenología hermenéutica, la cual, se dice, no es una sola, sino que tiene momentos evolutivos que van delineando su método: el primero fue el planteado en un curso que impartió en 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo;* el segundo fue el que presentó en el curso de 1923-1924 con el título *Introducción a la investigación fenomenológica*; el tercero fue en 1925 con *Prolegómenos para la historia de una historia del concepto de tiempo*; el cuarto y último momento es lo que hace en *Ser y tiempo,* en 1927.[67]

Ciertamente, Husserl había desarrollado la importancia del decir, de nombrar para comprender, pero no había aplicado de manera tan sistemática el desglose del lenguaje para lograr el entendimiento del mundo. Heidegger lo hace desde sus primeros trabajos, retoma lo sustancial que su maestro atiende del lenguaje, pero lo lleva al límite de la destrucción para partir de la acepción primigenia e ir reconstruyendo sus significados a través del tiempo. Para Husserl, dice Heidegger, "el significado es, frente a la multitud de posibles actos de significado, lo que estos pueden aprehender, una unidad ideal, una especie frente a los

64 José Manuel López García. "Introducción a la investigación fenomenológica". 7 de junio de 2019. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=KW4h74_VZ-cA&t=163s. Consultada el 15 de abril de 2023.

65 Heidegger. *Introducción…*, p. 21.

66 *Ibid.*, p. 22.

67 Jesús Adrián Escudero. "El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica". *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 44, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, p. 217.

individuos concretos".[68] Precisamente estas críticas parecen haber sido el punto de ruptura entre Heidegger y Husserl, en el sentido figurado de sus propuestas, pues nunca dejó de admirar a su maestro, pero sí se alejó de sus ideas para hacer que las suyas consistieran en una fenomenología hermenéutica.[69]

Para Heidegger fue tan importante el lenguaje que dictó una conferencia que se convirtió en libro, al que tituló *El habla* y que se tradujo al español como *De camino al habla*. En esta obra fundamental, el autor entiende por habla lo que deberíamos concebir por lenguaje. Como ya se expuso un poco más arriba, para Heidegger el habla –o el lenguaje– es lo que le da al hombre la capacidad de ser; una de las afirmaciones más relevantes de la obra dice: "Reflexionar acerca del habla requiere entonces adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, en su hablar, no en el nuestro [...] Al habla confiamos pues el hablar. No quisiéramos fundamentar el hablar desde otra cosa que ella no sea, ni tampoco explicar otra cosa a través del habla".[70] Para definir el habla utiliza la misma palabra cayendo en una tautología aparente, pero sabe la riqueza que se encierra en la utilización del recurso, sabe que la sola palabra encierra todas las concepciones del lenguaje mismo: "El habla es: habla. El habla habla. Si nos dejamos caer en el abismo indicado por esta frase no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto. Su altitud abre una profundidad. Ambos miden de par en par una localidad en la cual desearíamos afincarnos con el fin de encontrar la morada para la esencia del ser humano".[71] La conferencia va llevando amablemente por construcciones del lenguaje sumamente filosóficas que, además del saber, encierran una intención estética de la que Heidegger era muy consciente, sus ejemplos están tomados de la poesía, además de la poesía misma que el lenguaje utilizado por Heidegger contiene, y alguien que se fija en lo poético y tiene tal intención en sus estructuras del habla tiene que darle una jerarquía sustancial al lenguaje.

---

68 Heidegger. *Introducción...,* p. 69.

69 López García, *op. cit*.

70 Martin Heidegger. *De camino al habla.* Barcelona: Ediciones del Serval-Guitard, 1990, p. 12.

71 *Ibid*., p. 13.

Uno de los pensadores que más se dedicó a los asuntos del lenguaje fue precisamente Hans-Georg Gadamer, él nació con el siglo xx en Marburgo, vivió 102 años, murió en Heidelberg en 2002. No fue el creador de la filosofía hermenéutica, pero sí su mayor impulsor, su influencia más directa fue Heidegger y la tradición dialéctica de Sócrates y Platón,[72] detractor de las metodologías o de los metodologismos modernos.[73] Explicó el tan funcional círculo hermenéutico, que es lo más sistemático que puede haber en estas teorías complejas, pero para el asunto de este ensayo me centraré en lo que resalta sobre el lenguaje. A Gadamer le importa el tema de la literatura, del lenguaje y también el del arte, del que se ocupa en cuanto a la discusión sobre lo clásico, de cómo "la conciencia histórica comprende algo más de lo que ella misma admitiría", en cuanto a la categoría de lo histórico-estilístico en relación con la historia del arte y de las artes plásticas[74] porque lo clásico no es un concepto que solo pueda remitirse a la descripción de un elemento histórico y objetivo u objetivador, más bien lo clásico es algo permanente, que no se muda porque es independiente de toda concepción temporal,[75] es lo que se conserva en cuanto a significado que se reinventa una y otra vez.[76]

Para Gadamer la comprensión depende del lenguaje, de hecho, el epígrafe que utiliza de Schleiermacher dice que "todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje", y el mismo Gadamer afirma que cualquier problema con la comprensión se debe a la gramática y a la retórica,[77] el entendimiento entre los seres humanos está en el lenguaje, por eso discurre ampliamente sobre el proceso

72 Alejandro G. Vigo. "Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea". *Estudios públicos,* núm. 87, invierno de 2002, p. 235.

73 Luis Eduardo Gama. "El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer". *Escritos*, vol. 29, núm. 62, Bogotá, enero-junio 2021. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-12632021000100017. Consultada el 4 de mayo de 2023.

74 *Ibid.*, p. 356.

75 *Ibid.*, p. 357.

76 *Ibid.*, p. 359.

77 Hans-Georg Gadamer. "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica". *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 462.

de conversación, es decir, de intercambio de ideas entre dos seres que pertenecen a una cultura regida por un lenguaje que, a su vez, maneja las formas de pensar de ese grupo de personas. Esto es, el lenguaje determina la idea del mundo, la interpretación de lo que rodea al hombre está identificada a través del lenguaje. En términos generales y simplificados, para Gadamer el lenguaje establece la comprensión, la interpretación y, por lo tanto, el conocimiento. En este punto, y como lo anuncié antes, me gustaría citar a Weber en cuanto a su definición de sociología; para él es "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos",[78] es decir, se encarga de interpretar la acción para explicarla por medio del lenguaje, pues ese énfasis en la interpretación de la acción social se relaciona con la neutralidad de los juicios de valor que tanto le preocupan a Weber.

Conclusión

Aunque como herramienta estudiada y explicada sistemáticamente es relativamente reciente, la hermenéutica es una antigua tradición interpretativa, viene de los griegos y posiblemente siempre haya existido en relación con la función que cumplen los mitos en el pensamiento humano, el mito es lenguaje a descifrar, como expresa Max Müller, "mitología, en el más alto sentido de la palabra, significa el poder que el lenguaje ejerce sobre el pensamiento, y esto es un hecho efectivo en todas las esferas posibles de la actividad mental".[79] Bajo esta consideración, la hermenéutica ha estado presente en todo el pensamiento, antiguo y moderno, porque siempre se ha intentado comprender el mundo, lo que se nos presenta como realidad, lo que nos es dado, la lectura en sentido estricto y metafórico es un proceso hermenéutico, los signos lingüísticos al ser arbitrarios y no haber una correspondencia lógica, sino caprichosa, entre el significante y el significado, pues el signo lingüístico no remite a una cosa, sino a un concepto, según

78 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985, p. 122.

79 Cassirer, *op. cit.,* p. 11.

Saussure desarrolla esta como idea central en su *Curso de lingüística general;*[80] por eso el acto del habla y la lectura es un proceso hermenéutico. De tal manera que la disciplina está presente en la vida cotidiana más de lo que podríamos pensar.

Para las ciencias sociales constituyen un asunto primordial tanto la hermenéutica como la fenomenología, pues se requieren para el estudio de cualquier acontecimiento social, sea este una acción, un evento, una manifestación artística, cultural, ritual, religiosa. Por eso, no es extraño que, como disciplina, la hermenéutica, tenga un origen claro en la exégesis bíblica, libro (o libros) que tenía que leerse no de manera literal sino absolutamente alegórica. Heidegger lo hizo mediante el análisis del *Dasein* y posteriormente le llamó hermenéutica a este proceso. Así, el estudioso de las ciencias sociales requiere del conocimiento de estas disciplinas para acceder a los significados más profundos que le indican los vestigios de las prácticas sociales, mismas que no están a simple vista, aunque parezca que sí. Para lograrlo, el investigador necesita desaprender, deconstruir lo que sabe, los prejuicios que pueden conformar su pensamiento y su entendimiento de la realidad, es decir, la fenomenología en su estado más sencillo de ser explicada es imprescindible para lograr una interpretación lo menos sesgada posible, porque la dificultad de no traicionar el original puede estar latente; además, se supone que la hermenéutica aplicada en las ciencias sociales intenta entender esos procesos sociales mejor de lo que lo entienden quienes los generaron. Y para esto, el lenguaje, como herramienta de la fenomenología en esa suspensión de lo preconcebido, siempre irá por delante cuando se pretende estudiar un grupo o fenómeno social, ya que, como se mencionó antes, para el padre de la fenomenología es a través del lenguaje que se logra describir los fenómenos, para proceder después a una interpretación, también dada a través del lenguaje, pues Heidegger no se queda en la descripción de los fenómenos, busca una interpretación de esos procesos que le son dados al ser, como el mismo lenguaje también le es dado a manera recurso de interpretación.

80 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general.* México: Planeta De Agostini, 1985, p. 87.

Referencias

Libros y artículos

Anónimo. *Enuma Elish*. Trad. y notas Luis Astey V. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

Cassirer, Ernst. *Mito y lenguaje.* Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973.

Escudero, Jesús Adrián. "El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica". *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 44. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 213-238.

Gaarder, Jostein, Victor Hellern y Henry Notaker. *El libro de las religiones*. España: Titivilus, 1989.

Gadamer, Hans-George. "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica". *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, pp. 460-486.

Heidegger, Martin. *De camino al habla.* Barcelona: Ediciones del Serval-Guitard, 1990.

------. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006.

-----. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder Editorial, 2014.

Heine, Heinrich. *Alemania.* 2a edición. México: unam, 1972.

Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología.* España: Herder, 2011.

-----. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* México: unam, 2009.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* México: Taurus, 2013.

La Santa Biblia. Versión Reina Valera, 1960.

Leserre, Daniel. *La comprensión del lenguaje en la* Crítica de la razón pura *de I. Kant*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2008.

Martínez Bonati, Félix. *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. Chile: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1960.

Ragué, María José. "Entrevista a Avram Noam Chomsky" (pp. 8-31). José Manuel Blecua. *Revolución en la lingüística.* México: Salvat, 1973.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general.* Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.

Vigo, Alejandro G. "Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea". *Estudios públicos,* núm. 87, invierno de 2002, pp. 235-249.

Weber, Max. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus / Sobre la certeza.* Madrid: Gredos, 2014.
Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM, 2014.

Fuentes electrónicas

Beade, Ileana P. "Comentarios bibliográficos. Daniel Leserre. La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant". *Revista latinoamericana de filosofía,* vol. 36, núm. 1. Buenos Aires: Universidad Nacional del Rosario, mayo de 2010, pp. 134-137. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532010000100007.
Carassai, Sebastián. "¿Una fenomenología en Kant?". VI Jornadas de Sociología. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 20-23 de octubre de 2004. https://cdsa.aacademica.org/000-045/326.pdf.
Freudenberg Arias, Daniel. "Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera". 9 de marzo de 2013. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9Pw.
Gama, Luis Eduardo. "El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer". *Escritos*, vol. 29, núm. 62 Bogotá, enero-junio 2021, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-12632021000100017.
Heidegger, Martin. "Exposición a la pregunta por el sentido del ser". *Ser y tiempo*, pp. 13-49. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927. www.philosophia.cl.
Jiménez Tavira, Gabriel y Davide Eugenio Daturi. "El sentido indirecto. Husserl y Saussure en el fondo de la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty". *En-claves del pensamiento.* México, vol. 16, núm. 30, julio-diciembre de 2021. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2021000200209.
López García, José Manuel. "Introducción a la investigación fenomenológica". 7 de junio de 2019. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=KW4h74_VZcA&t=163s.
Reniero, Silvina. "Edmund Husserl". 19 de octubre de 2020. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=m7FjZMFzeUQ&t=862s.

Partir de los significados, hermenéutica y fenomenología, su importancia en las ciencias sociales hoy

Cindy Angélica Plascencia Anaya
El Colegio de Jalisco

El conocimiento no es algo separado y que se baste a sí mismo, sino que está envuelto en el proceso por el cual la vida se sostiene y se desenvuelve.
John Dewey

Introducción

En el presente ensayo se abordarán algunos cuestionamientos como ¿cuál es la importancia de la hermenéutica y la fenomenología para las ciencias sociales hoy en día?, ¿puede el conocimiento partir de la subjetividad?, ¿es posible acceder a un conocimiento coherente desde este paradigma? Se tomará como referencia a distintos autores, a cuyos planteamientos se atribuye el origen y desarrollo de la hermenéutica y de la fenomenología, argumentando cómo a través de un proceso metodológico se pueden dar explicaciones tomando como punto de partida los significados y la interpretación rigurosa. Posteriormente se reflexionará en cómo la propuesta de Alfred Schütz puede ser aplicada a propuestas metodológicas de investigación social hoy en día.

De la subjetividad de las vivencias al conocimiento

Para comenzar, es necesario señalar algunas conceptualizaciones de fenomenología y de hermenéutica. De acuerdo con Nataliya Barbera y Alicia Inciarte, estas son perspectivas teóricas acordes con metodologías cualitativas que abordan la realidad social y humana desde el paradigma interpretativo, el cual busca la comprensión del significado de los fenómenos sociales.[1] Las autoras retoman el origen griego de

1 Nataliya Barbera y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas". *Multiciencias.* Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia, vol. 12, núm. 2, abril-junio de 2012.

la palabra *fenomenon,* que significa "mostrarse a sí misma", resaltan que: "La fenomenología interpretativa ilumina los modos de ser en el mundo, donde la comprensión del mundo, vivencias, cotidianidad en la que interactúan los seres humanos se logra interpretar mediante el lenguaje. Comprender significa, entonces, la manera fundamental de la gente existir en el mundo y se origina en la experiencia lingüística".[2]

Para las autoras, la fenomenología de las ciencias sociales se ocupa del estudio de las vivencias, actos y correlatos de las mismas y pretende llegar solo a conocimientos esenciales, sin fijar en absoluto hechos. La diferencia con la hermenéutica es que esta busca comprender al fenómeno en toda su multiplicidad a partir de su historicidad y mediante el lenguaje.[3] Ambas perspectivas parten del paradigma interpretativo, cuya característica principal es que parte de los significados de la conducta humana: "Propone la comprensión de la acción humana mediante la interpretación de esas motivaciones".[4]

A partir de lo anterior, vale la pena regresar al punto de partida de este texto: ¿Es posible obtener conocimiento a partir de la subjetividad de las vivencias? Para abordar este punto, se retoma el pensamiento de Immanuel Kant, porque conduce al debate a partir de los cuestionamientos ¿desde dónde conocemos?, así como ¿desde dónde se produce el conocimiento?

Una de las premisas de Kant, es que la razón esta atravesada por la experiencia: "En el orden temporal, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella."[5] Existe información *a priori,* que es independiente de los sentidos y el conocimiento *a posteriori* se basa en la experiencia, variando de una persona a otra. En este sentido, Kant se puede tomar como uno de los referentes obligados para afirmar que el conocimiento puede partir desde el sujeto.

Además de Kant, es necesario retomar como precursores de esta línea de pensamiento a autores clásicos que se han preocupado por el estudio de las ciencias sociales desde una perspectiva "científica". En

2 *Ibid.,* p. 203.
3 *Ibid.,* p. 204.
4 *Ibid.,* p. 201.
5 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura.* Madrid: Taurus, 2005, p. 28.

este sentido, es menester citar a Auguste Comte, considerado uno de los padres de la sociología moderna, él propuso estudiar a las ciencias sociales de una forma equiparable a las ciencias naturales, creando así el positivismo. Planteó la necesidad de que este acercamiento fuera "objetivo", para conseguir este fin, estudió a la sociedad como un organismo vivo o un fenómeno natural.

Otro teórico considerado también padre de la sociología fue Émile Durkheim, quien, con su investigación sobre el suicidio, desarrolló el primer estudio social formal con datos estadísticos, de un problema social y analizó los factores sociales en esta problemática.[6]

Por otra parte, pensadores como Wilhelm Dilthey han posicionado a las ciencias sociales, también llamadas por él ciencias del espíritu, como parte importante del conocimiento de su época, diferenciándolas de las ciencias naturales. El autor comparaba a la sociedad con una gran máquina en movimiento, por lo que argumentaba que las ciencias que tenían por objeto la realidad histórica y social iban creciendo en importancia, y eran vitales para el desarrollo de las civilizaciones[7]. Wilhelm Dilthey definió a las ciencias del espíritu como:

> el conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana.[8]

A diferencia de los considerados padres de la sociología moderna, Dilthey se distanció del positivismo y argumentó que las ciencias del espíritu no intentaban dominar, sino comprender los procesos sociales de la realidad y que su sujeto de estudio era la humanidad misma, y la naturaleza del saber y del conocer. Por otra parte, el autor incluso

6 Émile Durkheim. *El suicidio estudio de sociología.* Madrid: reus, 1928.

7 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: fce 1949, p. 11.

8 *Ibid.,* p. 13.

fue un crítico del positivismo y reprochaba su negativa a reconocer el rango de ciencia a las ciencias del espíritu.

Dilthey criticó el origen mismo de la ciencia positiva desde donde el conocimiento de la humanidad sería progresivo y superaría el punto de vista metafísico. Desde este postulado se pueden identificar "la oposición entre el mundo exterior, el mundo de lo dado en la percepción externa a través de los sentidos *(sensation)* y el mundo interior que se nos ofrece primariamente por la captación interna de los acaeceres y actividades psíquicas *(reflection)*".[9]

Esto es muy importante porque se puede identificar la aparente incompatibilidad del conocimiento objetivo y subjetivo, presente desde el origen de la sociología y su afán por generar un conocimiento "objetivo" de los problemas sociales. De alguna manera, Dilthey dio cuenta que desde el paradigma positivista se excluían los hechos propios del espíritu, imponiéndose la visión de "incomparabilidad" de la vida espiritual. Por el contrario, el autor propuso que en las ciencias del espíritu no es posible la separación del material porque la experiencia interna es dada por los sentidos.

En este sentido, Dilthey postula que las ciencias del espíritu abarcan ampliamente hechos naturales y tienen como base el conocimiento natural; asimismo, determina que incluso las ciencias de la naturaleza deben de tomar en cuenta el mundo histórico y social, por lo que queda de manifiesto la relación entre ambas. El objeto de estudio de las ciencias del espíritu lo constituía "la realidad histórico-social", estudiaban la conciencia de los hombres dentro del contexto histórico, aportando al conocimiento de la sociedad de la época.

Así pues, las ciencias del espíritu abarcan tres clases diferentes de enunciados: los que contienen un elemento histórico del conocimiento, los que tienen un comportamiento uniforme de los contenidos parciales de la realidad que constituye el elemento teórico de las mismas y, por último, los que expresan juicios de valor y prescriben reglas, esto abarca el elemento práctico de las ciencias del espíritu. La relación entre estas tres clases es fundamental en todas las ciencias del

9 *Ibid.*, p. 16.

espíritu, porque buscan captar lo singular y lo individual de la realidad histórico-social. Para lograr lo anterior, es necesario acceder a los recursos del pensamiento como el análisis y la abstracción.

Para cerrar el tema de las ciencias del espíritu, desde la perspectiva de Dilthey, se puede concluir que el conocimiento de la realidad histórico y social es indispensable en las ciencias naturales del espíritu, por lo que estas son indispensables para la comprensión del mundo social. Por lo anterior, se puede argumentar que este autor es fundamental para la comprensión de las ciencias sociales desde el pensamiento hermenéutico y fenomenológico porque se distanció del positivismo tradicional, que por mucho tiempo (hasta hoy en día), argumentó que la única manera de acceder al conocimiento era la "objetividad de las ciencias sociales".

Otro autor clave para hablar de la importancia de la hermenéutica y de la fenomenología es Max Weber. Si bien es considerado precursor de la sociología moderna, junto con los mencionados Auguste Comte y Émile Durkheim, tiene una perspectiva teórica distinta, al ser el creador de la sociología comprensiva. Weber conceptualiza a la sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretando la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos".[10]

La sociología comprensiva de Max Weber pone el énfasis en la interpretación de los fenómenos sociales bajo una óptica interpretativa que converge con una mirada racionalista y científica[11]. Desde esta perspectiva, las acciones humanas se entienden como todas las conductas humanas que los sujetos realizan en un sentido subjetivo, a diferencia de la acción social en donde el sentido de la conducta está determinado por la conducta de otros. Desde los planteamientos del autor, el interés de la sociología como disciplina, se enfoca en lo "objetivamente justo", es decir, en el sentido subjetivo de los sujetos de la acción, tomando en cuenta un contexto histórico determinado. Desde la mirada de Weber, el estudio de la sociología debe partir de

10 Max Weber. "Conceptos sociológicos fundamentales". *Economía y sociedad*. México: fce, 2014, p. 122.

11 *Ibid.,* p. 116.

una mirada interpretativa fundamentada en la comprensión, tomando como referencia que la comprensión puede ser de carácter racional.

Desde esta propuesta teórica, para conseguir el carácter racional, es necesaria la construcción de tipos que sirvan como modelo para estudiar lo atípico, es decir, tipos ideales. Mediante el estudio de los tipos ideales se "busca comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional".[12] Partiendo de lo anterior, la sociología comprensiva es "racionalista".

Para Weber, comprender implica el interpretar las acciones particulares y colectivas en un determinado contexto histórico, analizándolas desde una óptica racional, elaborando tipos ideales o típicos de los fenómenos. Para que una interpretación sea correcta es necesario que se hayan estudiado los motivos individuales y externos que llevaron a los sujetos a desarrollar dicha acción, así como estudiarlos con apoyo de la estadística para poder establecer tipos ideales; empero ¿qué factor es el que determina estos tipos ideales?

De acuerdo a Weber, el factor principal son las leyes, pero no entendidas en el sentido normativo de la palabra, sino más bien como probabilidades típicas, como pueden ser las acciones sociales que se esperan de los sujetos. Así pues, la sociología comprensiva busca interpretar dicha conducta humana bajo una óptica cultural e histórica, basándose en los tipos ideales construidos y partiendo de que la acción social también se ve orientada por las acciones de otros.

La acción social debe estar impactada por la relación social, la cual implica una conducta compartida y recíproca que se manifiesta en actuaciones sociales predecibles, porque está atravesada de elementos culturales que impactan en una significación compartida. A partir de la acción social hay explicaciones causales de un fenómeno, que pueden partir de subjetividades, lo cual es válido si no se convierten en dogmatismos que se intenten imponer como verdades absolutas.

Max Weber aborda la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales y pone a debate cuál es la metodología adecuada para

12 *Ibid.,* p. 124.

las mismas. En este sentido, se cuestiona la "neutralidad valorativa" y argumenta que los análisis científicos de la vida cultural no pueden ser puramente objetivos sino pluricausales.[13] En el estudio de los hechos sociales están imbricadas las subjetividades, por lo que se plantea la necesidad de estudiar científicamente los juicios de valor de una forma crítica, es decir, lograr un "orden racional de la realidad empírica".[14]

Para Weber el análisis científico de la vida cultural y de los fenómenos sociales no puede ser completamente objetivo, sino que lo que se busca es comprender la peculiaridad del entorno, los contextos, los distintos significados y la diversidad cultural sin el establecimiento de leyes.

Desde la sociología comprensiva de Weber no se establecen leyes, sino una escala para el conocimiento de los fenómenos culturales concretos, esto se lleva a cabo a través de la construcción de tipos ideales, por lo que se busca tener un acercamiento a la relación, de su condicionalidad causal y sus significados. Entonces la objetividad constituye una búsqueda constante de nuevos puntos de vista y de diferentes significaciones.

Desde esta perspectiva, la objetividad científica consiste en el equilibrio de distintas valoraciones que incluso pueden ser contrarias pero que tienen que ser abordadas con ética y con un compromiso político entre ellas. Entonces, ¿en dónde radica la importancia de encontrar un equilibrio entre estas valoraciones? La respuesta podría ser, en tener la capacidad de llegar a discusiones comprendiendo la postura contraria, posibilitando una posición frente a dichos valores y, por ende, dando la posibilidad a nuevas interpretaciones.

Es necesario reconocer los juicios de valor en la investigación y llevar a cabo la constante vigilancia de los mismos, para evitar manifestar los gustos personales y juicios de valor como generalizaciones objetivas: "La cátedra para las valoraciones (políticas), algunos son los menos indicados para invocar el principio de exclusión de los 'juicios de valor', que además entienden erróneamente, con el fin de desacre-

13 Weber, *op. cit.,* p. 6.
14 *Ibid.,* p. 22.

ditar las discusiones de política cultural y social que se desarrollan en público y fuera de las aulas”.[15]

La fenomenología busca conocer el fenómeno puro desde la subjetividad, por lo que no tiene interés en la validez objetiva “evidentemente, no hay rastro de validez ‘objetiva’ en estos juicios; no tienen ningún ‘Sentido objetivo’; tienen meramente verdad ‘subjetiva’”.[16]

Para concluir este apartado, es necesario resaltar que en la propuesta sociológica de Max Weber, un hecho social no es un objeto, sino que, por el contrario, el investigador trata de darle sentido a lo observable y, bajo la idea de la acción social y los sentidos, se interpreta la realidad. Desde la propuesta de la sociología comprensiva, se requiere empatía y comprensión del pluralismo causal, es decir comprender lo complejo de la realidad dinámica.

Después de haber retomado a los autores planteados hasta el momento, se puede afirmar que no es factible llegar de manera mecánica al conocimiento. Por el contrario, es posible obtener conocimiento a partir de la subjetividad de las vivencias por medio de una reflexión inminente que cuestione los propios juicios de valor del investigador, así como establecer procesos metodológicos rigurosos que le den un carácter científico.

Fenomenología trascendental

Un autor clave para hablar de fenomenología es Husserl, quien desarrolló la fenomenología trascendental, que implica el regreso a la conciencia misma. Desde esta perspectiva, se busca acercarse al fenómeno desde dos aspectos: por un lado, en lo referente al objeto que aparece y, por el otro, al objeto considerado trascendentalmente; esto implica los nexos entre el verdadero ser y el conocer. Cabe resaltar que el objetivo de la fenomenología trascendental es indagar en las correlaciones entre el acto, el objeto y su significación.[17] De acuerdo el autor, la actitud espiritual no está preocupada por el conocimiento, sino que, por el

---

15 *Ibid.*, p. 119.
16 Edmund Husserl. *La idea de fenomenología.* Madrid: FCE, 1982, p. 59.
17 *Ibid.,* p. 17.

contrario, se interesa en estudiar las cosas que en cada caso están dadas intuitiva e intelectualmente. Es aquí cuando se puede afirmar que uno de los intereses principales de la fenomenología es la experiencia misma, lo experimentado corresponde a lo percibido y lo recordado.

El eje central de la fenomenología trascendental es la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto, desde la perspectiva de conocimiento del sujeto que conoce: "La percepción es meramente vivencia de mi sujeto, del sujeto que percibe. Igualmente son vivencias subjetivas el recuerdo y la expectativa y todos los actos intelectuales edificados sobre ellos gracias a los cuales llegamos a la tesis mediata de la existencia de seres reales y al establecimiento de las verdades de toda índole sobre el ser"[18].

En este sentido, la fenomenología es una filosofía que designa un método y una actitud intelectual y cognoscitiva para el estudio de las subjetividades. Las vivencias intelectuales y, en general, todas, pueden estudiarse mientras se puedan captar como un dato absoluto, esto se relaciona con la ciencia intrínseca del conocimiento. El objeto del conocimiento de la fenomenología trascendental es el acto de conocimiento inminente.

Otra lección importante es que el fenómeno de conocimiento o *cogitatio* está libre del enigma de la trascendencia. Esto es porque el objetivo de estudio de la fenomenología trascendental no es el objeto aislado, sino la conciencia y vivencia del sujeto cognoscente. El estudio de los fenómenos desde la fenomenología capta la idea de los mismos, desde la idea de la percepción interna. Para Husserl la fenomenología constituye el estudio de la esencia individual y no sobre la existencia. La diferencia entre la psicología y la fenomenología es la relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y el ser en sí captada en la segunda.

Así, el objetivismo se basa en descubrir "verdades objetivas" basadas en la experimentación y en el pensar científico, al contrario del trascendentalismo que se basa en el estudio de las configuraciones subjetivas que resultan de las experiencias y el sentido del ser en el

---

18 *Ibid*., p. 29.

mundo. El objetivismo lleva implícita la subjetividad porque incluye la configuración del sentido, al querer comprender el mundo existente a través de la validación relacionando la cientificidad y la filosofía. Si bien Husserl reconoce la importancia de las ciencias objetivas para el progreso de la humanidad, también señala que no están exentas de un subjetivismo implícito. Por otra parte, cabe destacar que es necesario el sentido crítico para el progreso de las ciencias en general y se propone a la fenomenología trascendental como la máxima de la filosofía que estudia lo trascendentalmente subjetivo a partir de la cientificidad, entendiéndola como la vía adecuada para comprender el ser.

En relación con lo anterior, es necesario abordar el *Dasein*, el cual puede entenderse como un concepto que hace referencia a la existencia del ser, por lo que se comprende a sí mismo desde su existencia. Así pues, "a la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión *existentiva*".[19]

En el *Dasein* se puede visualizar el carácter ontológico del estudio del ser en su relación con el mundo, cuestión fundamental de la fenomenología. "El término 'fenomenología' expresa una máxima que puede ser formulada así: '¡a las cosas mismas!'"[20]. En este sentido, la fenomenología es la ciencia de los fenómenos, entendiendo el término como abstenerse de toda determinación invidente, es decir un fenómeno tiene que ser descrito.

El volver a las cosas mismas desde la cuestión misma del preguntarse acerca del ser: "El acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento".[21]

Esta propuesta filosófica busca comprender los fenómenos desde su propia esencia, origen y significado volviendo a las cosas mismas, pero desde una forma científica que cuestiona la propia existencia del ser. Por lo plasmado en este apartado, se puede responder el segun-

---

19 Martin Heidegger. "Exposición a la pregunta por el sentido del ser". *Ser y Tiempo*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, p. 23.

20 *Ibid*, p. 37.

21 *Ibid*., p. 8.

do cuestionamiento planteado en el ensayo: ¿Puede el conocimiento partir de la subjetividad? Con base en la fenomenología trascendental se puede argumentar que es posible generar conocimiento desde esta perspectiva, tomando en cuenta que será contextual, es decir, dentro de una determinada región e historicidad, así como con sus propias normas, valores y dilemas éticos.

Propuesta hermenéutica de Gadamer

La perspectiva teórica de Gadamer se basa en la idea de que la comprensión y la interpretación son procesos fundamentales en la experiencia humana y en la adquisición de conocimiento. Su propuesta resalta la importancia de la objetividad porque enfatiza en que se debe cuidar el carácter científico del estudio de "las cosas mismas" y cuestiona las "ocurrencias" que pueden estar presentes en el estudio de las subjetividades.[22]

Según el autor, la comprensión de los fenómenos desde las cosas mismas está relacionada con las experiencias propias, dentro de un contexto histórico: "El historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna Ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios"[23]. Desde el historicismo no existen verdades absolutas, sino que los significados se construyen en el contexto histórico y cultural en el que se dan. El contexto histórico es importante porque ayuda a ubicar las experiencias en un determinado tiempo y espacio; por otra parte, también es relevante tomar en cuenta los prejuicios, los cuales para Gadamer "se forman antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes"[24]. Desde esta perspectiva, el prejuicio no es un "juicio sin fundamentos", pero invita a cuestionarlos para llegar a un conocimiento válido. Así pues, para el estudio de la subjetividad se debe realizar una autorreflexión crítica de los propios prejuicios, tomando en cuenta que "los pre-

22 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 332.
23 *Ibid.*, p. 337.
24 *Idem*.

juicios de un individuo, son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser, es decir son legitimados por las personas".[25]

Otro concepto clave para la propuesta hermenéutica de Gadamer es el de tradición, pues es el medio por el cual las generaciones pasadas se comunican con las generaciones presentes. Asimismo, señala que no es estática, sino que evoluciona a medida que se reinterpreta el pasado en función de las preocupaciones y contextos de otras generaciones: "El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación".[26]

De acuerdo con lo anterior, el problema hermenéutico fundamental es generar conocimiento desde la comprensión, reflexionando en los prejuicios propios para la interpretación. El análisis de los prejuicios permite conocer las propias limitaciones del investigador e invita a reflexionar críticamente para generar una comprensión más profunda y aporta a generar un conocimiento más objetivo y, por lo tanto, teórico. Para este autor, la comprensión debe de entenderse en un marco de experiencias, tradiciones, conocimientos actuales y comprensión del pasado mediada por estos. Desde esta postura teórica, la comprensión no es un proceso objetivo, sino que siempre está mediado por el contexto histórico y la cultura.

Propuesta teórico-metodológica a partir de Alfred Schütz

Schütz presenta una propuesta fenomenológica orientada a la investigación. Sustenta teóricamente la importancia de recuperar las vivencias individuales dentro de la conciencia y problematiza cómo estas, al darse en la vida cotidiana de un determinado tiempo y espacio, son aprehendidas y significativas para el sujeto.[27]

---

25 *Ibid.,* p. 344.

26 *Ibid.,* p. 360.

27 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la Sociología Comprensiva.* Barcelona: Paidós, 1993, p. 75.

Desde esta perspectiva, los seres humanos construyen sus significados del mundo a través de la interpretación de la realidad y la interacción social. La realidad social es una construcción compartida, en la cual los individuos asignan significado a las cosas y a las situaciones con base en sus experiencias pasadas y presentes, creándose así una intersubjetividad. Esto coincide con los postulados de la construcción social de la realidad, de Berger y Luckman, que mencionan que el mundo social objetivo con el individual subjetivo conforman una intersubjetividad, en donde la realidad social se construye cuando el sujeto interacciona con su medio.[28]

En este mismo sentido se pude observar la influencia de Husserl en Schütz respecto a la intersubjetividad, para quien el pensar humano y las actividades de la razón están ligadas a la interlocución, es decir se sirven del lenguaje y por medio de esto se crea una intersubjetividad. Entendiendo al lenguaje como un sistema de signos por medio del cual se expresan pensamientos, ideas por medio de las palabras, que "sirven de puentes para conducir a las significaciones". Esta significación va implícita en el pensar, así como en la locución y la conciencia.[29]

Schütz distingue entre vivencias "esencialmente actuales", que se limitan a un determinado tiempo en la corriente interna de la conciencia, pero que después se convierten inaccesibles para la memoria. En este mismo sentido, las vivencias de percepción interna tienen que ver con fenómenos psíquicos, afectividades, sentimientos, así como estados de la corporeidad. Para el estudio de la conciencia, es necesario explicitar las conductas. Estas pueden ser definidas como "esencialmente actuales", porque se limitan por su naturaleza misma a una posición temporal definida dentro de la corriente interna de la conciencia, es decir, una vivencia de la conciencia confiere un significado. Así pues, existe una relación intrínseca entre la acción y la conducta siendo esta última una "vivencia prefenoménica", es decir una vivencia significativa, percibida como actividad espontanea.[30]

---

28 Peter L. Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad.* Argentina: Amorrortu editores, 2003.

29 Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009, p. 71.

30 Schütz, *op. cit.*, p. 84.

Por otra parte, en este planteamiento la acción difiere de la conducta, entendiéndose como una actividad espontanea orientada hacia el futuro. La acción racional es la que tiene una claridad óptica en cuanto a sus metas. Es decir, se apunta a un proyecto de acción futura. Por su parte, la acción voluntaria consiste en la libertad para comportarse de determinada manera, generando un significado, entendiéndose este último como "la *manera* en que el yo considera su vivencia, reside en la actitud del yo hacia esa parte de su corriente de la conciencia que ya ha fluido, hacia su 'duración transcurrida'".[31]

Por otra parte, algo clave en esta corriente de pensamiento es la "mirada reflexiva", la cual tiene que ver con el análisis de las conductas y las acciones, observándolas como vivencias organizadas. El punto de partida sería el análisis fenomenológico, es decir, recuperar el significado de las vivencias particulares. En este sentido el "contexto de significado" se puede dar si las vivencias comparten un significado y se transforman en objetos compartidos.

De acuerdo con lo anterior, vale la pena preguntarse cómo se accede al significado de una vivencia. Desde la teoría de Schütz, es necesario pensar la vivencia dentro del contexto de la experiencia. Así pues, el significado de la vivencia es la autointerpretación que radica en lo fenomenológico. En este proceso están implicadas las vivencias anteriores y las actuales, porque en este proceso se configuran las significaciones de las experiencias. Con la mirada reflexiva se analizará la vivencia desde su origen en cada aquí y ahora, pero tomando en cuenta las experiencias vividas con anterioridad, por este motivo pueden ocurrir experiencias contradictorias.[32]

Debido a que en la interpretación de la vivencia están implícitos los esquemas de las experiencias, el estudio de los fenómenos sociales desde la perspectiva fenomenológica implica un acercamiento al mundo social, desde la actitud del punto de vista natural en la vida cotidiana. Se estudiará al ser humano desde una actitud natural en un mundo social.

31 *Ibid.,* p. 99.
32 *Ibid.,* p. 111.

En este sentido, es menester que el investigador social profundice en sus propias vivencias atendiendo reflexivamente. En el estudio de las vivencias se deben tomar como referencia los esquemas de experiencia de los sujetos y sus contextos motivacionales y reflexionar en los propios, esto para acceder a la comprensión del yo y del otro. Es decir, la actitud natural, las interacciones del individuo en la vida cotidiana sin llevar a cabo una autorreflexión de sus acciones.

La estructura de la comprensión debe ser reflexiva y crítica, tomando en cuenta que la interpretación de las vivencias del otro se dan en función de las propias. De acuerdo con lo anterior, cuando alguien observa a otra persona con la que tiene similitudes, el investigador recurre a sus propias experiencias. Hablamos entonces de un significado intersubjetivo, lo que significa que recapitulamos en simultaneidad las vivencias de los actores con las propias, así podemos estar conscientes de una comprensión del fenómeno.

La perspectiva de Schütz presenta una propuesta aplicable a la investigación actual y con una teoría sólida y objetiva. El estudio de las interpretaciones desde esta implica un método riguroso que analiza la significación intersubjetiva compartida a través de las vivencias de los sujetos. Lo anterior es posible porque las interpretaciones tratan con objetivaciones que pueden describirse en forma muy simple o estar sujetas a elaboraciones teóricas, como objetos de conocimiento esenciales, con un lenguaje y significados compartidos.

Una propuesta metodológica aplicable en investigación, acorde con la postura teórica de Schütz, la presenta Max van Manen, quien argumenta que se puede acceder a los significados por medio de las narraciones de sus experiencias. El preguntar a los sujetos acerca de sus vivencias, lleva a que se reflexione para lograr la apropiación reflexiva de los significados.[33] Gibbs coincide con lo anterior, arguyendo que los significados junto con las interpretaciones "son una parte importante de lo que dirige las acciones de los participantes".[34] Para

33 Max Van Manen. *Investigación educativa y Experiencia Vivida.* Madrid: IDEA Educación, 2003.

34 Graham Gibbs. *El análisis de los datos cualitativos en la investigación cualitativa*. Madrid: Morata, 2012, p. 73.

poder acercarse a los significados es necesario responder algunas cuestiones relacionadas con los conceptos que utilizan los participantes para comprender su mundo, así como con las normas, valores y costumbres presentes en su vida cotidiana.

La propuesta teórica de Schütz contribuye al estudio de la construcción del mundo social poniendo énfasis en la interpretación y la interacción social, nos ayuda a comprender el significado que los individuos dan a su realidad y comprenden el mundo social. Es aplicable a la investigación cualitativa y fenomenológica actual porque estudia las vivencias tomando en cuenta el contexto, las experiencias de los sujetos y la del investigador, propiciando desde la sociología un significado social.

Conclusiones

El paradigma interpretativo y particularmente las corrientes hermenéuticas y fenomenológicas no solo son vigentes en las ciencias sociales hoy en día, sino necesarias para los procesos que tengan interés en el estudio y comprensión de los fenómenos desde los significados subjetivos e intersubjetivos de los sujetos. A partir de los autores retomados en el ensayo se puede concluir que es posible generar un conocimiento coherente desde este paradigma.

De acuerdo con lo anterior se puede afirmar que si el interés de un estudio versa sobre los procesos subjetivos particulares de los sujetos, las perspectivas fenomenológica y hermenéutica son las que aportarán teórica y metodológicamente a la investigación. Es necesario resaltar también que los estudios de sujetos particulares ayudan a comprender la realidad compleja en un nivel microsocial, por lo que es necesario cuidar el rigor metodológico y la cientificidad.

La fenomenología aborda los procesos de construcción de sentido que los sujetos llevan a cabo a partir de sus vivencias que son significativas y que se van almacenado en su acervo de conocimiento. Esta perspectiva nos permite adentrarnos al mundo de vida que los sujetos experimentan y cómo este construye un referente de sentido que se traduce en su forma de ser, actuar, pensar e incluso sentir.

Por su parte, la hermenéutica es una técnica de conocimiento que nos permite comprender la realidad. Para esta perspectiva no basta con describir y analizar, sino que le apuesta a la comprensión de los fenómenos. Por este motivo Weber es uno de los principales exponentes, quien a través de la sociología comprensiva buscó interpretar y comprender las acciones de los sujetos.

El aporte a la comprensión de los fenómenos sociales ha sido invaluable, posicionando a la hermenéutica y a la fenomenología como perspectivas teórico-metodológicas más usadas. Sin embargo, es frecuente que se utilicen solo a nivel metodológico, desconociendo sus particularidades y racionalidades.[35]

Aunque no hay un consenso del nivel que ocupan dichas perspectivas y existen variantes al considerarlas paradigmas, teorías o metodologías dependiendo de los autores, se puede concluir que del paradigma interpretativo se derivan ambos enfoques teóricos. La hermenéutica y la fenomenología representan bases teóricas, así como herramientas metodológicas para el estudio y la comprensión de los fenómenos sociales, complementándose la una y la otra.

El estudio de los fenómenos desde estas posturas incluirá la perspectiva de los sujetos y su interpretación del mundo social, es decir, las experiencias que construyen en interacción y los significados que atribuyen a las mismas. En este sentido, se puede afirmar la vigencia, pertinencia y utilidad de estos modelos en las ciencias sociales, así como la fuerza que están tomando en el campo, motivo por el cual es necesario mantener la vigilancia epistemológica en su aplicación.

35 John Jairo Pérez Vargas, Johan Andrés Nieto Bravo, y Juan Esteban Santamaría Rodríguez. "La hermenéutica y la fenomenología en la investigación en ciencias humanas y sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 19, núm. 37, julio-diciembre de 2019, pp. 21-30.

Referencias

Libros y artículos

Barbera, Nataliya e Inciarte Alicia. Nataliya Barbera y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas". *Multiciencias.* Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia, vol. 12, núm. 2, abril-junio de 2012, pp. 199-205.

Berger, Peter L y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad.* Argentina: Amorrortu editores, 2003.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: FCE, 1949.

Durkheim, Émile. El *suicidio estudio de sociología.* Madrid: REUS, 1928.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Gibbs, Graham. *El análisis de los datos cualitativos en la investigación cualitativa*. Madrid: Morata, 2012.

Martin Heidegger. "Exposición a la pregunta por el sentido del ser". *Ser y Tiempo*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927.

Husserl, Edmund. *La idea de fenomenología.* Madrid: FCE, 1982.

-----. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005.

Manen, Max van. *Investigación educativa y Experiencia Vivida.* Madrid: IDEA Educación, 2003.

Pérez Vargas, John Jairo, Johan Andrés Nieto Bravo y Juan Esteban Santamaría Rodríguez. "La hermenéutica y la fenomenología en la investigación en ciencias humanas y sociales". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 19, núm. 37, julio-diciembre de 2019, pp. 21-30.

Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la Sociología Comprensiva*. Barcelona: Paidós, 1993.

Weber, Max. "Conceptos sociológicos fundamentales" (pp. 121-162). *Economía y sociedad.* México: FCE, 2014.

Perspectiva fenomenológica y hermenéutica. El carácter subjetivo e intersubjetivo como una verdadera aproximación al conocimiento en las ciencias sociales

Luis Ángel Lazcano Mercado
El Colegio de Jalisco

Introducción

El presente ensayo se adentra en la interrogante sobre el cómo se conoce. Mediante la revisión de algunos autores y sus principales propuestas, se pretende dar cuenta de la importancia de las perspectivas fenomenológica y hermenéutica en el estudio del acontecer social y resaltar el carácter subjetivo e intersubjetivo de los fenómenos. Más que el desarrollo de un argumento filosófico o reflexión epistemológica, se busca plasmar y describir las concepciones y reflexiones de estos autores al respecto, e intentar discutir y remarcar sus principales aportes, así como señalar de manera general, el alcance de los mismos, con base en sus propios argumentos. Conforme al glosario de filosofía, la perspectiva en Ortega y Gasset es "el punto de vista individual, la visión del mundo y de la vida que cada uno de nosotros tiene y representa".[1] Este concepto implica una subjetivización del conocimiento y la realidad, que no anula la búsqueda de la verdad, más bien es la aportación individual a la misma.[2] Bajo esta concepción es posible adentrarnos a la discusión de ambas perspectivas, entendidas desde la aportación de cada uno de los autores revisados.

El escrito está dividido en tres apartados. En el primero se aborda la perspectiva fenomenológica. Se inicia con la concepción de fenómeno y de fenomenología bajo el cuestionamiento de cómo se conoce

1 "Perspectiva en José Ortega y Gasset". *Boulesis. Filosofía en la red.* https://www.boulesis.com/glosario/perspectiva-en-jose-ortega-y-gasset#:~:text=Es%20el%20punto%20de%20vista,implica%20romper%20con%20la%20verdad. Consultada el 30 de junio de 2023.

2 *Idem.*

y de cómo nos acercamos a la comprensión de la realidad. También se aborda la importancia de la lógica en las ciencias. Continuando con la perspectiva fenomenológica, se expone también su concepción bajo la cuestión ontológica ofrecida por Heidegger. En un segundo apartado se aborda el tema de la interpretación y la noción de la perspectiva hermenéutica como la mejor herramienta para la comprensión. Se inicia con la revisión de algunos autores que han permitido la comprensión de la interacción social y diversos aspectos de las ciencias sociales, incluyendo la propia comprensión en estas ciencias. Posteriormente se revisan algunos postulados de Gadamer en torno a la que se denomina hermenéutica interpretativa. En el siguiente apartado se revisa en la obra de Weber y Schütz la noción de sociología y algunos de los conceptos clave en las ciencias sociales. Se intenta realizar una vinculación de dichos conceptos con lo expuesto en torno a ambas perspectivas. Finalmente, se exponen algunas conclusiones.

Perspectiva fenomenológica

En esta sección se da un repaso a la concepción de fenomenología y sus principales características desde distintos enfoques. Se incluye una sección donde se resalta la importancia de la lógica en las ciencias.

El fenómeno y la fenomenología. Mirada epistemológica

Pocas cosas resultan tan importantes como el conocimiento, pero pocos son quienes se han cuestionado qué es realmente lo que conocemos, y quién o qué valida ese conocimiento. El modo en que concebimos la realidad puede no ser el correcto, e incluso las cosas que creemos conocer pueden carecer de sentido o de una interpretación adecuada. La escuela filosófica alemana trata de algún modo estas y otras cuestiones, sin duda complejas, como la de dónde surge el conocimiento. No se trata de llegar a un orden determinado de ideas ni postulados universales, ya que precisamente son cuestiones aún no comprendidas del todo por la humanidad. Para Kant, todo conocimiento que se ocupa del modo como conocemos a los objetos resulta

trascendental, afirma que los conocimientos universales deben ser claros y ciertos, por ello se le llaman conocimientos *a priori*; lo tomado solo de la experiencia, se conoce como *a posteriori*.[3] La experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa.[4] Muchas veces le damos mayor importancia a la empiria, dejando de lado aspectos sustanciales. Para una mejor comprensión de lo que se conoce, Kant distingue entre las dos especies de conocimiento: los juicios analíticos y los sintéticos; los juicios de experiencia son todos sintéticos, ya que no es posible crear un juicio analítico en la experiencia.[5] Sin embargo, Kant señala que existe la posibilidad de un juicio sintético a priori, es decir, que no es explicado por la experiencia.[6] Respecto a esta distinción y la validez de cada tipo de juicio, Husserl señala que Kant no llegó a hacer la diferenciación necesaria sobre el concepto de fenomenología, así como la realización, el aprovechamiento y la evaluación de los conceptos y leyes de la lógica, de la ética y de la axiología.[7] No obstante, Kant sí se refiere al fenómeno como el terreno de validez de los objetos y caracteriza a toda intuición como fenoménica, como se expone más adelante. Es posible considerar que a partir de esta visión se comienza a desarrollar y a consolidar la perspectiva fenomenológica.

En las ciencias histórico-sociales, conforme a una visión de los hechos espirituales desarrollada por Dilthey, se estudia la vida espiritual del hombre, ya sea desde una percepción interna o como un todo corporal de la captación sensible.[8] El primero parte de la experiencia interna y es característico de la filosofía alemana.[9] Para Kant, esta corres-

3 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura.* Trad. y notas de Pedro Ribas. España: Taurus, 2005, p. 27.

4 *Idem.*

5 *Ibid.*, p. 32.

6 *Idem.*

7 Edmund Husserl. *La idea de fenomenología.* Trad. de Miguel García Baró. Madrid: FCE, 1982, p. 59.

8 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* Trad. y notas de Eugenio Imaz. México: FCE, 1949, p. 22.

9 *Ibid.*, p. 23.

ponde a la raíz del entendimiento, es el medio por el cual pensamos a los objetos a través de la intuición empírica; el objeto indeterminado de dicha intuición se denomina "fenómeno", el cual constituye el espacio de validez de dichos objetos.[10] De acuerdo con Kant, solo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo.[11] Resulta entonces fundamental la validez de este fenómeno, tal como es observado solo representa lo material, pero no su sentido más profundo y verdadero. Aun con la habilidad de ser muy receptivo, la sensibilidad solo corresponde a la forma material del fenómeno y se da *a posteriori*. Es decir, desconocemos qué son los objetos en sí, solo se conoce el modo de percibirlos, por lo que únicamente se representan.[12] En cambio, "la forma del fenómeno, representada por cómo este puede ser ordenado, debe estar completamente a priori".[13] Esta percepción interna, intuición empírica o juicio sintético *a priori*, encierra el carácter subjetivo de la intuición de los fenómenos; su importancia es tal que nos permite aproximarnos a un conocimiento válido de los objetos.

En esta aproximación, tiempo y espacio resultan ser las condiciones en que se dan los fenómenos. De acuerdo con Kant, el tiempo representa la posibilidad de diferentes formas de conocimientos *a priori*, es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos, mientras que el espacio se refiere solo a los fenómenos externos.[14] Todos los fenómenos o todos los objetos que percibimos, se hallan en el tiempo y poseen relaciones temporales. De esta manera, espacio y tiempo son condiciones subjetivas de la intuición humana, por ello todos los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones.[15] Resulta entonces fundamental tener en cuenta ambas dimensiones para poder analizar cualquier fenómeno en el estudio de lo social, sin olvidar su condición subjetiva. Para dimensionar la importancia de lo subjetivo, Kant afirma que todas nuestras intuiciones no son más que una repre-

---

10 Kant, *op. cit.,* pp. 42-43.
11 *Ibid.*, p. 118.
12 *Ibid.*, p. 55.
13 *Ibid.,* p. 42.
14 *Ibid.,* p. 51.
15 *Idem.*

sentación fenoménica y que las cosas que intuimos no son tal como las intuimos. Si se suprime el carácter subjetivo de los sentidos, todo carácter objetivo de los objetos, junto a sus relaciones temporales y espaciales, simplemente desaparecerían.[16]

Posteriormente Kant intenta establecer los conceptos puros del entendimiento, para ello recurre a lo que denomina "analítica trascendental", que consiste en descomponer nuestro conocimiento *a priori* en elementos del "conocimiento puro del entendimiento".[17] Husserl intenta ir más allá, al proponer un fenómeno más "puro", exento de las vivencias en el tiempo, para ello propone una "reducción fenomenológica". Señala que se debe anticipar la confusión del fenómeno puro con el fenómeno psicológico, este último corresponde a un hecho medible que se pierde en lo trascendente.[18] Para Husserl, el "yo" como persona y la vivencia de esta insertados en el tiempo objetivo, consisten en trascendencias y como tales, gnoseológicamente son cero.[19] Solo mediante la "reducción fenomenológica" se obtiene un dato absoluto, que ya no tiene trascendencia.[20] De esta manera, Husserl afirma que a todo fenómeno psíquico corresponde, por la vía de esta reducción, un fenómeno puro, que muestra su esencia inmanente como dato absoluto.[21]

Esta reducción fenomenológica constituye un paso importante hacia la comprensión auténtica del fenómeno y, por tanto, de la esencia del conocimiento. Husserl logra aclarar la separación de lo trascendente e inmanente de un objeto. Para llevar a cabo esta reducción, un aspecto fundamental es el ejercicio reflexivo. Mediante la "reflexión" se establece el sentido mismo o se convierte el "sentido intencional" en un sentido cumplido o "claro"; en esta posibilidad consiste la autenticidad del sentido.[22] No obstante, Husserl menciona que al reflexionar también se

16 *Ibid.*, p. 55.
17 *Ibid.*, pp. 69-70.
18 Husserl, *op., cit.,* p. 54.
19 *Ibid.,* pp. 54-55.
20 *Ibid.,* p. 55.
21 *Idem.*
22 Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* Trad. de Luis Villoro. México: UNAM, 2009, p. 57.

puede caer en extravíos y contradicciones, por lo que se corre el riesgo del escepticismo, o de sus diferentes formas, cuya nota común es el contrasentido.[23] Un aspecto importante a considerar es que estas teorías contradictorias, así como las disputas a las que conllevan, son parte de la discusión de la teoría del conocimiento.[24] "La tarea de la teoría del conocimiento es ante todo tarea crítica, debe refutar las teorías escépticas sobre la esencia del conocimiento probando su contrasentido".[25] Es decir, la teoría del conocimiento se hace necesaria en el cumplimiento de estas tareas mediante una crítica del conocimiento.

Esta crítica nos conduce a una reflexión gnoseológica que posibilita la esencia del conocimiento y la adecuada interpretación del ser, ya que produce la separación entre ciencia natural y filosofía.[26] Para Husserl es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto y esa ciencia es la metafísica, que surge de la crítica del conocimiento.[27] Si se hace una abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y solo se mantiene su tarea de aclarar la esencia del conocimiento y la de su objeto, entonces la crítica es fenomenología del conocimiento y constituye el extracto básico de la fenomenología en general.[28] De acuerdo con Husserl, esta fenomenología designa un método filosófico y una actitud intelectual filosófica.[29] Este método fenomenológico es el método de la crítica del conocimiento.[30] Así, para Husserl, el problema inicial y la guía de la crítica del conocimiento es la trascendencia, cuyo su método es el fenomenológico. La fenomenología es concebida como "la doctrina universal de las esencias, en la que halla su lugar la ciencia de la esencia del conocimiento".[31] No se trata de una ciencia, y al parecer no intenta serlo, esta dota a la crítica del conocimiento de su método para llegar a comprender la esencia del conocimiento.

---

23 Husserl. *La idea...,* p. 31.
24 *Idem.*
25 *Idem.*
26 *Ibid.,* p. 32.
27 *Idem.*
28 *Ibid.,* p. 33.
29 *Idem.*
30 *Ibid.*, p. 92.
31 *Ibid.,* p. 92.

De acuerdo a Husserl, la fenomenología procede aclarando de forma visual determinando el sentido; no construye teorías ni lleva a cabo explicaciones en el sentido de la teoría deductiva.[32] La fenomenología es ciencia en un sentido diferente, lo que posee de forma exclusiva es el proceder intuitivo e ideador dentro de una estricta reducción fenomenológica.[33] Se puede advertir que la idea de fenomenología de Husserl parte de una cuestión epistemológica, esto es, el cómo se conoce. Al ser doctrina de las esencias, pertenece a la conciencia y solo incluye lo subjetivo, que es el carácter fundamental de los fenómenos y lo verdaderamente trascendental. De acuerdo con el filósofo que comentamos, una ciencia universal de lo subjetivo, trataría de todo ente concebible en cuanto a experimentable y teóricamente verdadero, de ahí que sería ciencia de la subjetividad universal, y en ella todo lo verdadero recibiría el sentido de ser verdadero.[34] De aquí que deba estudiarse al sujeto y los objetos como fenómenos, considerando su carácter subjetivo, ya que en este radica su auténtico sentido y comprensión verdadera.

La lógica en las ciencias

Hemos visto la importancia del carácter subjetivo, pero ¿dónde quedan entonces las cuestiones objetivas empíricas?, ¿cuál es el plano en el que operan? Para Husserl, las ciencias positivas operan solamente en el plano de la teoría, construyendo la teoría científica de su esfera, provista de una unidad sistemática.[35] Dicho plano excluye, por ser subjetivos, muchos de los temas que al sujeto de experiencia le parecen objetivos, como "las cualidades sensibles".[36] Para Husserl, la verdadera teoría del conocimiento consiste en dilucidar el "auténtico" sentido de los conceptos lógicos y de la lógica misma. No de un sentido previo ya existente, sino de uno por crear.[37] Los problemas de sentido planteados

32 *Ibid.,* p. 71.
33 *Ibid.,* p. 72.
34 Husserl, *Lógica formal…*, p. 87.
35 *Ibid.,* p. 86.
36 *Idem.*
37 *Ibid.,* p. 62.

por la lógica son exclusivos de la subjetividad trascendental y, por tanto, de la fenomenología trascendental.[38] De acuerdo con Husserl, la idea de una lógica verdaderamente filosófica puede prosperar únicamente en conexión con dicha fenomenología trascendental. La ausencia de esta condición filosófica en las ciencias hace que sean incapaces de clarificar el sentido ontológico de sus esferas de objetos, y de decir qué sentido tiene el ente del que hablan y los horizontes que presupone.[39]

¿Hacia dónde van entonces las ciencias? ¿Qué es lo que verdaderamente explican? De acuerdo con Husserl, la ciencia se ha convertido en una "técnica teórica" basada en una "experiencia práctica".[40] Esta técnica teórica está ligada al mismo plano de las ciencias positivas. Para Husserl, el concepto positivista de ciencia se convierte en un concepto residual, que deja de lado las preguntas "supremas y últimas" ligadas a la metafísica, como las que se han señalado anteriormente.[41] De acuerdo a este filósofo, faltaba y aún falta la verdadera evidencia, en la que quien conoce y produce pueda justificarse a sí mismo respecto a todas las implicaciones de sentido ocultas tradicionalmente.[42] Como ya se ha dicho, este sentido solo se encuentra en un plano trascendental, propio de la lógica y la fenomenología. Husserl señala que una ciencia de la naturaleza solo puede dominar la infinitud de su temática mediante las infinitudes del método y un pensamiento y acción técnica, carentes de sentido.[43] Mientras el científico no sea capaz de cuestionarse de forma retrospectiva por el sentido originario de sus configuraciones de sentido y sus métodos, su tarea permanecerá sin ser efectiva y originariamente significativa.[44]

Husserl considera que la lógica debe ser la ciencia de las ciencias en general y exponer en sus teorías la posibilidad de ser ciencias

---

38 *Ibid.,* p. 61.
39 *Idem.*
40 *Ibid.,* p. 51.
41 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Trad. y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 51.
42 *Ibid.,* p. 95.
43 *Ibid.,* p. 99.
44 *Idem.*

auténticas y no meramente presuntas.[45] Kant ya planteaba la idea de una "lógica trascendental" que sería la ciencia del conocimiento puro y determinaría el origen y validez de esos conocimientos.[46] Cada ciencia, en su trabajo teórico, tiene que ver solamente con formaciones "lógicas", por lo que cada ciencia es una "lógica".[47] De aquí que se pueda advertir que las ciencias sociales como "lógicas" deban perseguir estos principios para obtener un conocimiento más "auténtico". Según Husserl, solo una ciencia clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia último; solo un mundo clarificado de la misma manera podrá ser un mundo comprendido hasta lo último, y solo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia, la más profunda y universal.[48] En este sentido trascendental, se puede decir que lo que le falta a las ciencias es la verdadera lógica, la cual abarca todas las disciplinas y problemas epistemológicos.[49]

La fenomenología en Heidegger. La pregunta por el ser

Antes de revisar la concepción de fenomenología de este autor, se mencionan primero sus principales críticas a la obra de Husserl. De algún modo, Heidegger trata de mostrar las limitaciones de dicha obra, pero reconoce la gran importancia de esta y recoge aspectos relevantes de la misma. Heidegger menciona que la fenomenología en la obra de Husserl queda determinada como la ciencia descriptiva de la conciencia trascendental pura.[50] Es decir, la fenomenología de Husserl guarda un carácter descriptivo. De esta concepción, Heidegger solo recoge la consideración de que la conciencia es tema a desarro-

45 Husserl, *Lógica formal…,* p. 57.
46 Kant, *op. cit.,* p. 67.
47 Husserl. *Lógica formal…,* p. 76.
48 *Ibid.,* p. 64.
49 *Idem.*
50 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica.* Trad. de Juan José García Norro. 2ª edición. Madrid: Síntesis, 2006, p. 64.

llar por la fenomenología.[51] También reconoce que la investigación que denomina como fenomenológica aparece por primera vez en la obra *Investigaciones lógicas* de Husserl; estas pretendían ser un trabajo preparatorio que intentaba hacer visible, por primera vez, los objetos de que se ocupa la lógica.[52] De acuerdo con Heidegger, para una comprensión auténtica se debe comprender qué se entiende por acto. Estos son considerados vivencias intencionadas que se distinguen por el explícito *ego-cogito*.[53] En la fenomenología de Husserl, apunta Heidegger, si bien se obtiene una comprensión positiva sobre el estado de las cosas en la naturaleza y se muestra que se ha perdido la idea de una filosofía como ciencia estricta, su interpretación se limita a lo expresado solo en las *Investigaciones lógicas*.[54]

Heidegger menciona que para legitimar el que la conciencia hable de un objeto como siendo real se requiere de una crítica del conocer. El ser anímico, visto como naturaleza, se determina precisamente en las categorías de la ciencia de la naturaleza.[55] Para Heidegger, esta mala comprensión se puede denominar psicología experimental, algo que a Husserl nunca se le ocurre criticar.[56] De acuerdo con Heidegger, esta psicología no es más que una disciplina científica que acepta el método de la ciencia de la naturaleza, cuyo objeto es la naturaleza como naturaleza física.[57] Además de la naturalización de la conciencia, se da una naturalización de las ideas, como parte de la falsificación de la idea de filosofía.[58] Heidegger establece que las objeciones realizadas por Husserl tienen menos vigencia por la penetración de lo fenomenológico en la psicología, que han generado cambios esenciales.[59] No obstante, toma de este autor los resultados del trabajo fenomenológico y el uso de los términos. Para Heideg-

51 *Idem.*
52 *Ibid.* pp. 65-66.
53 *Ibid.* pp. 66
54 *Idem.*
55 *Ibid.* p. 79.
56 *Idem.*
57 *Ibid.* p. 81.
58 *Ibid.* p. 82.
59 *Idem.*

ger, el objeto de la filosofía no es nunca la naturaleza, sino siempre el fenómeno.[60]

Para hacer comprensible lo que se denomina fenomenología, Heidegger señala que la interpretación tiene que profundizar aún en los temas que trata. Mediante esta interpretación se sitúa delante de estados de cosas determinados de la existencia: el ser del mundo y el vivir como el ser en un mundo.[61] Ya que Husserl aborda la perspectiva fenomenológica bajo una cuestión epistemológica, el cómo se conoce y cuál es la esencia de ese conocimiento, Heidegger da un giro a esta concepción para acercarse a la cuestión ontológica, esto es, la pregunta por el sentido del ser, que para él constituye la cuestión fundamental de toda filosofía.[62] De acuerdo con Heidegger, la forma de tratar esta pregunta es la fenomenológica. Al igual que Husserl, para este autor la fenomenología no es una corriente o punto de vista, sino una concepción metodológica.[63] El término de fenomenología expresa una máxima que puede ser formulada a las cosas mismas frente a los hallazgos fortuitos y "pseudopreguntas", su característica es tratarse de una cosa "obvia".[64] Heidegger utiliza la "destrucción" de los términos para poder establecer su concepto. En el caso de la fenomenología, el autor deriva su definición a partir de dos conceptos, fenómeno (*phaenomenon)* y *logos*, "ciencia de los fenómenos".[65]

El término fenómeno, conforme a su derivación, significa mostrarse, lo que se muestra o lo patente; su segunda significación es apariencia o que puede mostrarse como algo.[66] Los fenómenos no son jamás manifestaciones, ya que toda manifestación está necesitada de fenómenos; si con la expresión "lo que se muestra", se entiende el ente que nos resulta accesible mediante la intuición empírica, esta sería la

60 *Idem.*
61 *Ibid.* p. 61.
62 Martin Heidegger. *Ser y tiempo.* Trad., prólogo y notas de Jorge E. Rivera. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, p. 37. www.philosophia.cl. Consultada el 16 de junio de 2023.
63 *Idem.*
64 *Idem.*
65 *Ibid.,* pp. 37-38.
66 *Ibid.,* p. 38.

aplicación legítima del concepto formal de fenómeno.[67] Respecto al *logos*, Heidegger menciona que tiene múltiples sentidos, entre ellos decir y juicio, como hacer ver algo su función no consiste en algo que sea percibido, sino puede significar la razón, aquello que se ha hecho visible en su relación con algo, por lo que recibe el significado de relación y proporción.[68] De aquí resulta un concepto preliminar de fenomenología: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver como se muestra desde sí mismo.[69] Heidegger se cuestiona sobre ¿qué es lo que está oculto o se debe ver? o ¿qué debe mostrarse? Señala que lo que debe hacer ver es aquello que de modo inmediato y regular no se muestra o queda oculto, hasta constituir su sentido y fundamento.[70]

De este modo, la fenomenología es el modo de acceso y determinación de lo que debe constituir el tema de la ontología, se requiere de ella porque los fenómenos no están dados, sino encubiertos.[71] La forma en que se encubren puede ser porque no han sido descubiertos, o que están recubiertos; cuando hay apariencia este encubrimiento se da en el disimulo. Esta es la forma más peligrosa de ocultamiento.[72] Este encubrimiento tiene una doble posibilidad, puede ser fortuito o necesario, este último se basa en la manera como está descubierto lo descubierto.[73] Este encubrimiento se asemeja a lo inmanente y trascendente del objeto en Husserl, cuya separación solo se logra mediante la reducción fenomenológica. Para Heidegger, la importancia de la fenomenología es tal, que es el único modo de acceso a la comprensión del ser. Al igual que con Husserl, esta representa un medio indispensable, en este caso para la ontología. En Husserl es el medio indispensable para que la crítica del conocimiento se aproxime a la esencia del conocimiento. Es importante destacar el método em-

67 *Idem.*
68 *Ibid.,* pp. 39-41.
69 *Ibid.,* p. 43.
70 *Ibid.,* p. 44.
71 *Ibid.,* p. 45.
72 *Idem.*
73 *Idem.*

pleado por Heidegger, ya que ilustra cómo debe de cuestionarse todo término y concepto que aparece ante nosotros, esto sin duda implica un ejercicio de reflexión y constante crítica.

Heidegger señala que, conforme a su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente (ontología). Esta tiene como objeto el *Dasein*, que se enfrenta a la pregunta por el sentido del ser.[74] Para comprender el término *Dasein*, Heidegger menciona que al preguntarse qué es ser, se tiene una comprensión del "es", pero no es posible establecer un significado.[75] Elaborar la pregunta por el ser implica que un ente se vuelva transparente en su ser. A este ente que tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, se designa con el término de *Dasein*.[76] De manera simplista, con este término podemos preguntarnos por el ser. Este se vuelve el objeto de la fenomenología, pero necesita de otra herramienta para su comprensión, se trata de la hermenéutica. De acuerdo con Heidegger, la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, y el *Dasein* tiene una primacía ontológica frente a otro ente, su trascendencia es privilegiada por ser conocimiento trascendental.[77] ¿Cómo se da este proceso o en qué consiste? ¿Es posible descubrir lo encubierto?

De acuerdo a Heidegger, para lograr que la pregunta por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella.[78] Esto implica la "destrucción" de la pregunta por el ser y del contenido tradicional de la ontología antigua en un sentido positivo, sin sepultar al pasado en la nada.[79] Heidegger señala que el único que se aventuró en su investigación a la dimensión de la temporariedad fue Kant, para quien fue imposible penetrar en ella por dos razones: 1. La omisión de la pregunta por el ser y 2. Su orientación por la comprensión tradicional del tiempo.[80] La problemática de cualquier ontología

74 *Ibid.,* p. 46.
75 *Ibid.,* p. 16.
76 *Ibid.,* p. 18.
77 *Ibid.,* p. 47.
78 *Ibid.,* p. 32.
79 *Ibid.,* p. 33.
80 *Ibid.,* p. 34.

debe tomar su hilo conductor en el *Dasein* mismo; con el progreso de este hilo, "el de la hermenéutica", crece la posibilidad de una mayor comprensión del problema del ser.[81] Ahora surgen los siguientes cuestionamientos: ¿Qué se entiende por hermenéutica? ¿Cómo llegamos a la comprensión en las ciencias sociales? Pasaremos ahora a ofrecer una pequeña revisión de lo que se ha señalado al respecto.

Perspectiva hermenéutica

En esta sección se abordará de manera breve la perspectiva hermenéutica como la mejor herramienta para la comprensión. Para ello se inicia con el tema de la comprensión en las ciencias sociales. Cabe aclarar que las obras revisadas en este primer subtitulo no mencionan o sugieren la utilización propiamente de la hermenéutica como tal, aunque sí se señalan conceptos clave que nos introducen al terreno desde esta perspectiva.

Comprensión en las ciencias sociales

Para abordar la cuestión de la comprensión en las ciencias sociales, se inicia esta revisión con la obra de Dilthey, quien señala que entre el individuo y el curso de la historia, la ciencia encuentra tres clases de objetos a estudiar: la organización externa de la sociedad, sus sistemas culturales y los pueblos.[82] Estos hechos son permanentes y el que representa al pueblo es más complejo; los fines trascendentales del hombre recorren la historia y la sociedad, estos engloban las ciencias del espíritu.[83] Para Dilthey, al pasar al análisis del conocimiento de los sistemas culturales, el punto de partida para comprender el concepto de los sistemas de la vida social reside en la riqueza del individuo mismo.[84] En la realidad, existen algunos puntos que no se adaptan a otros, mientras que la semejanza entre individuos es la condición para formar una "comunidad". [85]

---

81 *Ibid.,* p. 35.
82 Dilthey, *op. cit.,* p. 49.
83 *Idem.*
84 *Ibid.,* p. 57.
85 *Idem.*

Entre otras cosas, Dilthey menciona que el conocimiento de un sistema particular se desarrolla mediante un vínculo de operaciones metódicas, el cual se halla condicionado por el espacio que ocupa dicho sistema en la realidad histórico-social.[86] Dilthey distingue dos hechos psíquicos en la base de la organización externa de la sociedad: en principio señala aquel hecho que antecede a todo género o conciencia de comunidad, este puede denominarse "sentido de comunidad" o "instinto social".[87] El otro hecho lo constituye la relación de dominación y dependencia entre las voluntades. Ambos hechos rigen la organización externa de la sociedad.[88] De forma muy general, la obra de Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, brinda un análisis profundo sobre los límites y entendimiento del estudio de las ciencias histórico-sociales. Sus concepciones y reflexión brindan un amplio conocimiento que ayuda a la consolidación del estudio de estas ciencias y ayudan a entender de mejor manera el papel de la interpretación de las interacciones sociales, lo que conlleva a su comprensión.

En sus postulados sobre la acción social, Weber también nos conduce a una mayor comprensión del estudio de lo social. Para Weber, toda interpretación persigue la evidencia, pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede intentar ser la interpretación causal válida.[89] En cuanto a la interpretación de la acción, esta debe estar evidenciada como cualquier otra ciencia y puede ser de carácter racional o afectiva.[90] La primera posee el mayor grado de evidencia: los errores en que somos capaces de incurrir cuentan con un grado suficiente de esta, pero muchos de los "valores" que parecen orientar nuestra acción, solo pueden ser captados intelectualmente sin ser comprendidos con plena evidencia.[91] Según Weber, el método científico trata con estas conexiones de sentido irracional o "desvia-

86 *Ibid.,* p. 65.
87 *Ibid.,* pp. 71-72.
88 *Ibid.,* p. 73.
89 Max Weber. *Economía y sociedad.* Trad. de José Medina Echavarría, *et al*. Comentada y anotada por Francisco Gil Villegas. México: fce, 2014, p. 126.
90 *Ibid.,* p. 122.
91 *Ibid.,* p. 123.

ciones" que influyen en la acción construyendo una acción puramente racional con arreglo a fines.[92] Dicha acción sirve a la sociología como un "tipo ideal" mediante el cual busca comprender la acción real. En razón de estos fundamentos de "conveniencia metodológica" se puede decir que el método de la sociología "comprensiva" es "racionalista".[93] Este tipo ideal, que sirve para comprender la acción social, representa la base principal de las explicaciones ofrecidas por Weber.

De acuerdo con este autor, puede entenderse por comprensión a la comprensión actual del sentido mentado en una acción y a la comprensión explicativa.[94] Para Weber, "explicar" consiste en la captación de la conexión del sentido en que se incluye una acción y que ya fue comprendida de forma actual.[95] En todos los casos, comprensión se refiere a la captación interpretativa del sentido mentado, ya sea de forma real, de modo aproximado o construido científicamente con la elaboración del tipo ideal.[96] De aquí podemos desprender la idea de que solo podemos explicar una vez comprendido el sentido de la acción social, por lo que resulta fundamental una adecuada interpretación. Para Weber, la marcha del conocimiento se dio primero con las observaciones de la experiencia y luego con la interpretación; sin dicha interpretación quedaría insatisfecha nuestra necesidad causal.[97]

Weber afirma que las "leyes", como se suele llamar a las proposiciones de la sociología comprensiva, consisten en determinadas probabilidades típicas, aquellas acciones sociales que son comprensibles por sus motivos típicos y sentido típico mentado por los sujetos de la acción.[98] De esta manera, la sociología construye conceptos-tipos y se esmera por encontrar reglas generales, su construcción conceptual encuentra su material principalmente, aunque no de forma exclusiva,

---

92 *Idem.*
93 *Ibid.,* p. 124.
94 *Ibid.,* p. 125.
95 *Idem.*
96 *Idem.*
97 *Ibid.,* p. 126.
98 *Ibid.,* p. 132.

en las realidades de la acción.[99] Se puede advertir cómo Weber emplea esta interpretación correcta de la acción para comprender su motivación y así explicar en qué consiste o en qué se basa la sociología, lo que lleva a su comprensión.

Para Weber, los procesos y objetos ajenos al sentido son considerados como ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana y no como objetos inanimados. Su comprensión radica en su referencia a dicha acción, ya sea como "medio" o "fin" imaginado por el actor o actores.[100] Por no ser comprensibles al sentido, no son considerados como hechos sociológicos, pero no dejan de ser importantes, simplemente forman parte de un "lugar distinto" al de la acción comprensible.[101] De acuerdo con Weber, la sociología no solo tiene que ver con "la acción social", no obstante, esta constituye el dato central. Además, no toda acción es "social", y no toda clase de contacto entre los humanos tiene carácter social.[102] Weber menciona que esta se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o futuras.[103] Este aspecto es esencial ya que se traduce en una comunicación entre los individuos, que revela un carácter intersubjetivo. Este tema y aspectos clave sobre la correcta interpretación, así como el entendimiento de la perspectiva hermenéutica se revisan a continuación en la obra de Gadamer.

Hermenéutica interpretativa. Gadamer

En su obra *Verdad y método*, Gadamer aborda de manera exhaustiva el tema de la interpretación correcta para la comprensión. El autor recurre a la tradición antigua de la hermenéutica para la comprensión de textos antiguos. Si bien se desarrolla bajo la lógica de una interpretación de los textos, el análisis es perfectamente aplicable a cualquier tipo de interpretación. De acuerdo con Gadamer, Heidegger solo en-

99 *Ibid.,* p. 133.
100 *Ibid.,* p. 124.
101 *Ibid.,* p. 128.
102 *Ibid.,* p. 135.
103 *Idem.*

tra en la problemática de la fenomenología con el fin de desarrollar, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión.[104] Gadamer da un paso más al mencionar que él persigue la cuestión de cómo, una vez que se libera a la hermenéutica de las inhibiciones ontológicas de la verdad, esta puede llegar a la historicidad de la comprensión.[105] De algún modo, Heidegger inicia mediante el giro fenomenológico hacia la comprensión del ser, con una hermenéutica interpretativa, que posteriormente será consolidada por Gadamer.

Gadamer reconoce el gran avance de Heidegger en la tarea del comprender. Señala que su pensamiento va más allá de la comprensión de la metafísica moderna, ya que descubre las premisas ontológicas del concepto de subjetividad.[106] Para Gadamer, Heidegger descubre la idea de una metafísica en la que debe consolidarse su propio proyecto ontológico. En esto consiste la concreción de la conciencia histórica de la que se trata el comprender.[107] Además, concreta la proposición universal que él convierte en problema hermenéutico, llevándola al problema del ser. De acuerdo con Gadamer, toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada a la cosa misma.[108] El que intenta comprender se expone a los errores de opiniones previas, que no se comprueban en las cosas mismas: la tarea constante de la comprensión es elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas.[109] Esta comprensión solo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que comienza no son arbitrarias. Dichas opiniones tampoco pueden ser entendidas arbitrariamente, lo que se exige es estar abierto a la opinión del otro o del texto.[110] Esto revela el carácter intersubjetivo de esta perspectiva.

---

104 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método.* Trad. de Ana Aparicio y Rafael de Agapito, 10ª edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 331.

105 *Idem.*

106 *Ibid.,* p. 336.

107 *Ibid.,* pp. 336-337.

108 *Ibid.,* pp. 332-333.

109 *Ibid.,* p. 333.

110 *Ibid.,* pp. 333-334.

De acuerdo con Gadamer, es importante que el intérprete no se dirija a los textos directamente, sino que examine tales opiniones en cuanto a su origen y validez; ante cualquier texto, el objetivo no es introducir los propios hábitos lingüísticos, sino lograr la comprensión desde el hábito lingüístico de su tiempo o autor.[111] Esto puede ser aplicable a la comprensión del otro. Para Gadamer, comprender significa en principio entenderse con la cosa y, de forma secundaria, destacar y comprender la opinión del otro, de aquí que la primera condición hermenéutica es la precomprensión, que surge del tener que ver con el mismo asunto.[112] Se podría decir que esta precomprensión es descubierta por Heidegger en sus obras. Gadamer recuerda la regla hermenéutica que procede de la antigua retórica sobre comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo.[113] Al hacer referencia al aprendizaje de las lenguas antiguas, menciona que es necesario construir una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de esta.[114] El movimiento de la comprensión va constantemente de la parte al todo y de este a la parte. El criterio para la correcta comprensión es siempre la congruencia, sin esta la comprensión habrá fracasado.[115]

Se puede advertir cómo Gadamer elabora una especie de guía para la correcta interpretación. Un elemento clave en esta perspectiva hermenéutica es el lenguaje, de ahí que resulte fundamental la comunicación. Debe existir receptividad y empatía, escuchar al otro y su opinión es parte del carácter intersubjetivo al que antes se hizo mención, el cual resulta de gran importancia para la comprensión. Para Gadamer, la tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, que a su vez la determina.[116] El que quiere comprender un texto, (concepto, término, símbolo, fenómeno) tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él, y debe mostrar receptividad

111 *Ibid.,* p. 334.
112 *Ibid.,* p. 364.
113 *Ibid.,* p. 360.
114 *Idem.*
115 *Ibid.,* p. 361.
116 *Ibid.,* p. 335.

desde el principio.[117] Muchas veces simplemente optamos por no escuchar. Además, el verdadero sentido de un texto no depende solo del aspecto puramente ocasional que representa el autor, sino también de la situación histórica del intérprete y, por ende, del todo del proceso histórico.[118] Más adelante se muestra cómo el aspecto histórico resulta fundamental para el proceso hermenéutico.

Gadamer también menciona la importancia de los prejuicios, considerados como conceptos que puedan valorarse posteriormente y no como juicios falsos.[119] Esto rompe de algún modo con otras visiones, como la de Weber, por ejemplo. Solo la distancia en el tiempo hace posible resolver lo que para él es la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica: la de distinguir los prejuicios verdaderos mediante los que comprendemos, de aquellos "falsos" que producen malentendidos.[120] Gadamer afirma que una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser también conciencia histórica y hacer conscientes estos prejuicios para destacar la tradición como opinión diferente.[121] De forma tal vez simplista, podemos decir que un prejuicio cambiará en el tiempo y conforme a la tradición, se podrá tener una opinión distinta de él. Se puede advertir la importancia que da el autor a la cuestión histórica y a la tradición. Para entender cómo la tradición interpela a la tarea hermenéutica, Gadamer hace referencia al círculo de la interpretación de Heidegger, menciona que este da un giro decisivo en la hermenéutica.

Para Gadamer, Heidegger describe este círculo en forma que la comprensión del texto se encuentre determinada continuadamente por el movimiento anticipatorio de la comprensión. El círculo de las partes y el todo no se anula, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.[122] El círculo de la comprensión no es formal (objetivo o subjetivo), sino que describe la comprensión como la interpretación de la tradición y del movimiento del intérprete; tampoco es metodológico, más bien

117 *Idem.*
118 *Ibid.,* p. 379.
119 *Ibid.,* p. 337.
120 *Ibid.,* p. 369.
121 *Idem.*
122 *Ibid.,* p. 363.

describe un momento estructural ontológico de la comprensión.[123] Esta relación entre interpretación y tradición es llevada por Gadamer a las ciencias sociales al afirmar que "la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la permanencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse interpelado por la propia tradición".[124] Para Gadamer, debe reconocerse el momento de la tradición en el comportamiento histórico y aclarar su propia productividad hermenéutica.[125]

Esta tradición representa el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición.[126] De acuerdo con Gadamer, de esta posición intermedia ha de ocuparse la hermenéutica, pero su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino dar luz a las condiciones bajo las cuales se comprende y estas condiciones tienen que estar dadas.[127] De aquí se puede advertir que la hermenéutica no es un método o procedimiento. Se podría decir que el método es el fenomenológico y solo mediante la reflexión y el cuestionamiento podremos encontrar estas condiciones e interpretar de forma correcta al fenómeno. Solo así se llegará a comprenderlo y posteriormente a explicarlo. Para la correcta interpretación, debemos recordar cada uno de estos principios, principalmente la congruencia y la intersubjetividad. Se puede hablar entonces de una fenomenología hermenéutica, aplicable perfectamente a las ciencias sociales. Para aterrizar este concepto en dichas ciencias, Barbera e Inciarte señalan que "la fenomenología hermenéutica es una metodología filosófica que pretende descubrir el significado del ser o existencia de los seres humanos (fenómenos), por medio de la descripción y comprensión de sus vivencias o cotidianidad".[128] Estas vivencias y otros conceptos de las ciencias sociales se revisarán a continuación.

---

123 *Idem.*
124 *Ibid.,* p. 350.
125 *Ibid.,* p. 351.
126 *Ibid.,* p. 365.
127 *Idem.*
128 Nataliya Barbera y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas" *Multiciencias.* Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, vol. 12, núm. 2, abril-junio de 2012, p. 202.

Aplicación a las ciencias sociales

En esta sección se busca agregar algunas puntualizaciones sobre las ciencias sociales para encontrar un posible sentido y vinculación con lo que anteriormente se expuso, se espera que sea como una especie de complemento o aplicación práctica a lo que se planteó.

Conceptos sociológicos

Para Weber, se debe entender por sociología "una ciencia que pretende entender interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos".[129] La definición de sociología de Weber revela claramente el método para la comprensión de esta acción, que fue descrito anteriormente, donde el fin último es la posible explicación. La "acción" se refiere a la conducta humana únicamente si el sujeto o los sujetos de esta vinculen a ella un sentido subjetivo.[130] Esto encierra de algún modo el carácter subjetivo del fenómeno que se ha pretendido resaltar en lo que hasta aquí se ha esbozado, un fenómeno entendido como el ser o la existencia humana, ya que así deben ser vistos y analizados los sujetos y sus objetos. En este caso, el fenómeno está representado por la acción social, una acción en donde el sentido mentado por su sujeto está referido a la conducta de otros.[131] Aquí aparece ahora el carácter intersubjetivo, también necesario para la comprensión de la acción.

Schütz también pretende establecer el concepto de acción. Para ello distingue entre acción y conducta. Señala que la primera es consciente, mientras que la segunda es reactiva; además, toda acción es una actividad espontánea dirigida hacia el futuro.[132] De acuerdo a este autor, el análisis de la acción revela que esta siempre se realiza conforme a un plan, o, en términos de Heidegger, la acción tiene la

129 Weber, *op. cit.,* p. 122.

130 *Idem.*

131 *Idem.*

132 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social.* Barcelona: Paidós, 1993, p. 87.

"naturaleza de un proyecto".[133] No obstante, dicho proyecto se lleva a cabo independientemente de toda acción real, por lo que cualquier proyecto de acción sería una fantasía de la acción.[134] Para Schütz, la proyección solo se da al pensamiento reflexivo y no a la experiencia inmediata o actividad espontánea.[135] De esta manera, la acción, a diferencia de la conducta, es la ejecución de un acto proyectado y su significado y orientación es el propio acto proyectado correspondiente a cada acción.[136] Schütz menciona que con esto se da claridad al vago concepto de "orientación de una acción" ofrecido por Weber y afirma que su definición de acción resuelve el problema de la unidad de una acción, algo clave en la sociología comprensiva.[137]

Para Schütz, la unidad de la acción se constituye debido a que el acto ya existe, por lo que dicha unidad se considera subjetiva; una acción carece de significado si se le separa del proyecto que la define.[138] Aquí se puede advertir que el carácter subjetivo de la acción, a diferencia de la conducta, recobra un mayor sentido. La clave es el acto proyectado por la acción, el cual se lleva a cabo solo mediante la reflexión. Schütz plantea que, en contraste con una conducta inconsciente, se da una acción consciente en el sentido de que antes de realizarla, se tiene en la mente una imagen de lo que se va a hacer, en esto consiste el acto proyectado.[139]

En cuanto a la "relación social", esta debe ser entendida como una conducta plural, la cual se presenta de forma recíproca, lo que a su vez define su orientación.[140] En dicha relación, señala Weber, la recíproca bilateralidad representa una característica meramente conceptual que nada expresa sobre la existencia o no de solidaridad entre los actores.[141] La relación social consiste únicamente en la probabilidad de que una

133 *Ibid.,* p. 89.
134 *Idem.*
135 *Ibid.,* p. 90.
136 *Idem.*
137 *Ibid.,* pp. 90-91.
138 *Ibid.*, p. 92.
139 *Idem.*
140 Weber, *op. cit.,* p. 138.
141 *Idem.*

determinada forma de conducta social haya existido, exista o pueda existir. Esta puede tener un carácter transitorio o de permanencia, lo que implica una probable repetición de la conducta.[142] No obstante, dicha conducta no siempre resulta significativa. Schütz, al distinguir entre el ser empírico y el ser como fenómeno de las "vivencias", señala que en la corriente de la conciencia o "duración" no hay una diferenciación entre estas vivencias, ya que no es posible distinguir el antes y el ahora.[143] Para Schütz, solo lo ya vivenciado es significativo, no lo que está siendo vivenciado. Del mismo modo, la vivencia fenoménica nunca es de la conducta que uno tiene, sino de la que ha tenido, la vivencia original continúa siendo la misma en la memoria.[144] Es decir, solo aquella conducta pasada o que haya existido tiene un sentido fenoménico y, por tanto, significativo.

La conducta consiste entonces, menciona Schütz, en las vivencias distintas a la intencionalidad primordial de la actividad espontánea.[145] De este modo, la vivencia prefenoménica no es significativa, solo tiene significado aquella vivencia que se percibe reflexivamente.[146] Nuevamente encontramos la importancia de la reflexividad ligada a una actitud fenoménica, que le da sentido a nuestras vivencias y, por tanto, a nuestra conducta. Siguiendo con esta última, Weber llama "motivo" a la conexión de sentido que para el actor se muestra como el fundamento que da sentido a una conducta, que solo es "adecuada para el sentido" si se desarrolla como un todo coherente.[147] Aquí recordamos la regla esencial de la congruencia para la interpretación propuesta por Gadamer. De acuerdo con Weber, la interpretación causal correcta puede hacer referencia a una acción concreta o a una acción típica (acción comprensible),[148] esta última resulta clave para las generalizaciones que pueda llegar a hacer la sociología.

---

142 *Ibid.,* pp. 138-139.
143 Schütz, *op. cit.,* p. 77.
144 *Ibid.,* pp. 82, 86.
145 *Ibid.*, p. 86.
146 *Idem.*
147 Weber, *op. cit.,* p. 127.
148 *Idem.*

En el campo de las ciencias sociales, señala Weber, "toda demostración científica metodológicamente correcta, si pretende haber logrado su finalidad, tiene que ser admitida como correcta".[149] Del mismo modo, el análisis lógico de un ideal relativo a su contenido, junto a la demostración de sus consecuencias de manera lógica, debe tener validez. De aquí la importancia de utilizar la metodología adecuada de forma correcta y así llevar a buen puerto todas nuestras interpretaciones.[150] Esta puede ser una fenomenología hermenéutica, solo debemos atender cada uno de sus principios y consideraciones.

Conclusiones

En este breve recorrido se intentó dar cuenta de la importancia de las perspectivas fenomenológica y hermenéutica en el estudio de lo social, y resaltar el carácter subjetivo e intersubjetivo de los fenómenos. En cuanto a la perspectiva fenomenológica, desde un acercamiento epistemológico o del cómo se conoce, Kant menciona que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica y que la validez de dicho fenómeno está dada por su carácter subjetivo. Si este se suprime, todo carácter objetivo de los objetos, junto a sus relaciones temporales y espaciales, simplemente desaparecerían.[151] De acuerdo con esta visión, todos los objetos son meros fenómenos condicionados por el tiempo y el espacio, por lo que resulta fundamental tener en cuenta ambas dimensiones para poder analizar cualquier fenómeno en el estudio de lo social, sin olvidar su carácter subjetivo.

Husserl propone un fenómeno más "puro", el cual se logra mediante lo que él denomina una reducción fenomenológica, la cual permite una auténtica comprensión del fenómeno. Para este autor, el problema inicial y la guía de la crítica del conocimiento es la trascendencia y su método es el fenomenológico. La fenomenología es concebida así como "la doctrina universal de las esencias, en la que halla su

149 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* Barcelona: Planeta De Agostini, 1985, p. 29.

150 *Idem.*

151 Kant, *op. cit.,* p. 56.

lugar la ciencia de la esencia del conocimiento".[152] De esta manera, la fenomenología como método permite acercarse sin duda a la esencia del conocimiento en el estudio lo social. En este "conocimiento auténtico" resulta fundamental la reflexión y la lógica, esta última dota de sentido al conocimiento. Para Husserl, la lógica debe ser la ciencia de las ciencias en general y exponer en sus teorías la posibilidad de ser ciencias auténticas,[153] esto aplica para las ciencias sociales.

Desde una mirada ontológica o del sentido del ser, Heidegger concibe a la fenomenología como modo de acceso y determinación de lo que debe constituir el tema de la ontología, se requiere de ella porque los fenómenos no están dados, sino encubiertos.[154] Para Heidegger, la importancia de la fenomenología es tal, que es el único modo de acceso a la comprensión del ser. Para este autor, la fenomenología es la ciencia del ser del ente y tiene como objeto el *Dasein*, concepto que, en términos generales, permite preguntarnos por el ser. Este a su vez requiere de otra herramienta para su comprensión, a saber, la hermenéutica. De acuerdo con Gadamer, mediante este giro hermenéutico, Heidegger pudo llegar a una preestructura de la comprensión, pero Gadamer menciona la posibilidad de una historicidad de la misma.[155] De este modo, la perspectiva hermenéutica en Gadamer, establece la importancia de la historia y la tradición, tradición que a su vez interpela a las ciencias sociales.

Gadamer elabora una especie de guía para la correcta interpretación. Un elemento clave en esta perspectiva es el lenguaje, de ahí que resulte fundamental la comunicación, así como la congruencia. Además, debe existir receptividad y empatía: escuchar al otro y su opinión es parte del carácter intersubjetivo que resulta de gran importancia para la comprensión. De acuerdo con Gadamer, la tarea de la hermenéutica no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino dar luz a las condiciones bajo las cuales se comprende.[156] Se podría decir

152 Husserl, *La idea…*, p. 92.
153 Husserl, *Lógica formal…*, p. 57.
154 Heidegger, *Ser y tiempo…* p. 45.
155 Gadamer, *op. cit.*, p. 333.
156 *Ibid.*, p. 365.

que la hermenéutica no es un método o procedimiento; el método es el fenomenológico y solo mediante la reflexión y el cuestionamiento podremos encontrar estas condiciones e interpretar de forma correcta al fenómeno. Para lograr esto, debemos recordar cada uno de los principios propuestos por Gadamer, como la congruencia, la receptividad y la intersubjetividad. Se puede hablar entonces de una fenomenología hermenéutica, aplicable perfectamente a las ciencias sociales.

Para tratar de mostrar dicha aplicación, con base en lo expuesto por Weber y Schütz se señalaron, entre otros, el concepto de sociología, de acción social, y la diferencia entre acción y conducta. Se muestra cómo estos conceptos encierran el carácter subjetivo e intersubjetivo antes descrito, por lo que recobran así su verdadero sentido. En ellos está también presente la aplicación de la reflexividad y una actitud fenomenológica. Para finalizar, conforme a lo expuesto por Weber, la hermenéutica fenomenológica como posible metodología, si se aplica correctamente, validará cualquier demostración científica en el campo de las ciencias sociales.

Referencias

Libros y artículos

Barbera, Nataliya y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas" *Multiciencias.* Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, vol. 12, núm. 2, abril-junio de 2012, pp. 199-205.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* Trad. y notas de Eugenio Imaz. México: FCE, 1949.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método.* Trad. de Ana Aparicio y Rafael de Agapito, 10ª edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica.* Trad. de Juan José García Norro. 2ª edición. Madrid: Síntesis, 2006.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Trad. y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

-----. *La idea de fenomenología.* Trad. de Miguel García Baró. Madrid: FCE, 1982.

-----. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* Trad. de Luis Villoro. México: UNAM, 2009.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Trad. y notas de Pedro Ribas. España: Taurus, 2005.

Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social.* Barcelona: Paidós, 1993.

Weber, Max. *Economía y sociedad.* Trad. de José Medina Echavarría, *et al*. Comentada y anotada por Francisco Gil Villegas. México: FCE, 2014.

-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* Barcelona: Planeta De Agostini, 1985.

Fuentes electrónicas

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo.* Trad., prólogo y notas de Jorge E. Rivera. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927. www.philosophia.cl /.

"Perspectiva en José Ortega y Gasset". *Boulesis. Filosofía en la red.* https://www.boulesis.com/glosario/perspectiva-en-jose-ortega-y-gasset#:~:text=Es%20el%20punto%20de%20vista,implica%20romper%20con%20la%20verdad.

Hacer y hablar ciencia: algunas consideraciones para la dimensión ética del lenguaje desde las ciencias sociales

Aurea Eunice Quezada Rodriguez
El Colegio de Jalisco

Introducción

Dentro de los diversos debates en torno a lo que es la ciencia, se localiza una veta ética que ha sido explorada por filósofos y grandes pensadores de las ciencias sociales, entre los que destacan clásicos como Kant, Dilthey o Husserl; y algunos otros personajes considerados actuales como Weber, Gadamer o Heidegger. Si bien este ensayo tiene aproximaciones filosóficas, en ninguna forma es elaborado con pautas puramente epistemológicas, aunque sí contiene e invita a reflexiones en ese sentido, mediante la aproximación a las cuestiones ¿quiénes hacen ciencia? y de estas personas ¿cómo es el lenguaje que utilizan? incluso podemos llevar los asuntos mucho más allá de interrogar a las personas que hacen y hablan ciencia, al preguntar ¿cuál es la utilidad de los paradigmas hermenéutico y fenomenológico para las ciencias sociales?, ¿qué relación hay entre saber de lo que se habla y el fin para el que se utiliza? Buscando entrar en veredas éticas de la forma en que se construye el conocimiento, es decir, mediante esta última pregunta, orientaré la reflexión en torno a la idea de que el pensar tiene una vertiente ética y moral de su buen uso; la invitación se extiende en torno a pensar la relación existente entre saber de lo que se habla y el fin. Mantenga pues, quien lee este ensayo, que no tengo más pretensiones que invitar a la reflexión del tema, sin que sea un estudio exhaustivo o especializado en filosofía de la ciencia, pero no por ello pretendo minimizar los temas aquí abordados.

En ese sentido, contextualizar el tema es prioritario para la discusión en este texto. Desde el siglo xix en que se institucionalizan las ciencias sociales, lo que nombramos *ismos* sociales, este debate ha

producido dos grandes campos de ciencia:[1] las ciencias naturales y las ciencias sociales; las primeras, a su vez, subdivididas en ciencias nomotéticas y ciencias del espíritu.

Para el siglo xx, la fenomenología y hermenéutica son consideradas un paradigma o movimiento en forma dentro de los debates académicos. De manera específica,[2] aparece la fenomenología de la mano de trabajos de autores como Husserl y Heidegger, esta da paso a la vertiente existencial representada principalmente por Sartre, Merleau-Ponty y Beauvoir; otras de sus "ramas" o brazos es la fenomenología trascendental y la hermenéutica representada por Gadamer, Ricœur y Derrida.[3]

En el aspecto metodológico, vale la pena recordar que no existe un método fenomenológico claro, *per se*, por lo que al hablar de estas dos grandes vertientes epistemológicas debemos tener en cuenta el debate existente entre objetividad y subjetividad.[4] La fenomenología "está en el centro varios enfoques hermenéuticos, ya que el problema hermenéutico ha sido abordado por metodologías definidas como 'fenomenológicas'".[5] La fenomenología se encuentra abocada a la acción, y la hermenéutica, a los textos y la interpretación: pareciera que por momentos entrelazan sus postulados teóricos, haciendo que sea complicado incluso de dilucidar el límite de ambos paradigmas, sin embargo, es posible encontrar un camino que en definitiva los une y son las preocupaciones éticas a lo largo de los postulados teóricos y metodológicos de ambas corrientes, presentes en el pensamiento de diferentes exponentes de las mismas.

---

1 Alberto Arellano Ríos. "Seminario de formación teórica: Hermenéutica y fenomenología". Doctorado en Ciencias Sociales, generación 2023-2026. Zapopan, El Colegio de Jalisco, A. C., 31 de enero-30 de junio de 2023 [notas de clase, inédito].

2 *Idem.*

3 En esta obra se abordará el pensamiento de alguno de estos autores nombrados a manera de mapa guía, sin que eso implique incluir todos los que debieran nombrarse; la finalidad es contextual no exhaustiva.

4 Arellano Ríos, *op. cit.*

5 Nataliya Barbera y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas". *Multiciencias*. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, vol. 12, núm. 2, abril-junio de 2012, pp. 199-205.

Por lo anterior, en este breve texto se abordarán algunos de los autores considerados clásicos de la hermenéutica y fenomenología, quienes han nutrido el debate en torno a la forma en que se habla de la ciencia: el lenguaje de un científico desde el ámbito ético, es decir, desde el *tratamiento* de los argumentos de lo que es ciencia, cómo hablan de ciencia los científicos y las formas que comprenden dicho lenguaje. Cada autor con su particular visión ayuda a formular preguntas reflexivas en torno al quehacer comunicativo del ámbito científico. Comenzaremos por Kuhn y su postura respecto a los grandes cambios científicos, seguido de grandes clásicos cómo Kant, Weber, Heidegger y Husserl; quienes, en este recorrido breve por su obra, nos llevan al ámbito ético del lenguaje usado en la ciencia, sus componentes, sus usos e incluso, a cuestionar sus límites. La invitación es, pues, a reflexionar en este sentido.

Thomas Kuhn y la definición de paradigma

En este primer apartado plantearé la posibilidad de usar las veredas trazadas para la reflexión desde el apartado introductorio, por tanto, es necesario presentar a las y los estudiosos de los términos que sentarán las bases que nos acercarán a la discusión del ensayo.

Comenzaremos por plantear algunos términos y conceptos utilizados para aproximarnos a la explicación de lo que significa entender un problema desde el paradigma fenomenológico. El primero de los términos es paradigma; abordado en el sentido de Thomas Kuhn y su obra,[6] en la que el autor distingue tres postulados principales: comunidad científica, paradigma e inconmensurabilidad. El primero lo define como una comunidad científica de profesionales de una especialidad científica, la comunicación es buena y los juicios profesionales coincidentes, Kuhn aclara que existen subgrupos, a los que denomina niveles. Afirma, además, que las comunidades son unidades y estas validan el conocimiento científico; dichas comunidades producen el conocimiento científico.[7]

6 Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

7 *Ibid*., p. 274.

En cuanto al concepto de paradigma, el autor reflexiona acerca del quehacer y los límites del conocimiento, al señalar que es la agrupación de ideas aceptadas dentro de una especialidad científica; dicho de otra manera, trabajar con los mismos antecedentes, los mismos marcos conceptuales, y complementa esta definición al afirmar que pueden sustituir a las reglas como base para la solución de los restantes rompecabezas de lo que denomina ciencia normal, término ligado estrechamente al concepto de paradigma.[8] Otra de las nociones abordadas por Kuhn, la de inconmensurabilidad, implica la diversidad conceptual y eso es un indicador de que no existe un estándar común que permita identificar todos los objetos y sus relaciones entre ellos.

Continuando con Thomas Kuhn, ofrece una serie de postulados que apoyarán sus conceptos más importantes y que vale la pena resaltar, a fin de lograr una comprensión integral de su postura: para el autor, la noción de crisis funciona como catalizador de las revoluciones una vez que ha sido reconocida dentro del paradigma. Entonces, pues, la relación que guarda el paradigma con las revoluciones es que estas últimas buscan el resultado de cambio de paradigma; instaurar uno nuevo o sustituir el antiguo conocimiento por otro, en caso de dar buenos resultados, induce a que los científicos adopten una actitud diferente hacia los paradigmas y, en consecuencia, la naturaleza de su investigación cambie.[9]

Otro punto que aborda es la forma en que se transmite el conocimiento, cuestiona cómo los libros de texto son el acercamiento de los científicos a la ciencia y estos luego reproducirán dicho conocimiento; considero que este postulado está más presente que nunca, porque como sostiene Kuhn, da la impresión de que la ciencia está hecha de pequeños descubrimientos, con lo que se alcanza el desarrollo científico.[10] Lo anterior, a título personal, me obligó a hacer una introspección de mi proceso de aprendizaje actual; al menos en cuanto a lo que se refiere Kuhn y la forma efectiva de transmitir el conocimiento en determinado paradigma: pareciera que la transmisión del conoci-

8 *Ibid.*, p. 34.
9 *Ibid.*, p. 148.
10 *Ibid.,* p. 23.

miento es a través de un proceso lineal.[11] Por tanto, comenzar a cuestionar el propio paradigma es una de las primeras reflexiones a las que invito en este ensayo.

Es preciso señalar que el texto parte de un ensayo y no de un libro como tal, por lo que debe considerarse para el debate. El estilo crítico del autor ofrece líneas breves llenas de explicaciones a los términos y conceptos expuestos. Además, a partir del recorrido histórico, establece los postulados ontológicos que observa y los ubica desde el constructivismo.

La crítica de Kuhn, que está escrita a modo de descripción hacia las comunidades científicas, es vigente en cuanto a la definición que se hace de ellas, sus integrantes y el modo en que opera para la construcción del conocimiento; esos fenómenos que el autor identificó no han perdido actualidad. El hecho de que señale como ejemplo que las preguntas dentro de dicha comunidad científica no se hacen respecto a los grandes clásicos de cada paradigma, sino sobre los integrantes de la misma comunidad, sus maestros sucesores y contemporáneos inmediatos, permite ver un poco más allá y supone que esa especie de legitimidad del conocimiento que dan las comunidades, es necesario retomarla desde la historia para contextualizarla. Las revoluciones científicas, pues, aparecen con los cambios de compromisos profesionales, cuando la profesión no puede ya pasar por alto las anomalías que persisten en las prácticas científicas.

¿Quiénes han hablado del paradigma fenomenológico o hermenéutico?: Immanuel Kant y sus conceptos *a priori y a posteriori*

Ahora bien, una vez establecido el término paradigma, es menester aproximarnos a quienes abordan a la fenomenología como fuente de producción de conocimiento en ciencias sociales. Comenzando por uno de los grandes pensadores del siglo xviii, Immanuel Kant, para quien es fundamental establecer los conceptos *a priori* y *a posteriori,*

11 *Ibid.*, p. 218.

a fin de lograr transitar por los términos que fungirán como base del paradigma fenomenológico. Iniciando con *a priori*, que son conocimientos universales que poseen el carácter de necesidad interna, tienen que ser por ellos mismos claros y ciertos, con independencia de la experiencia, de ahí su nombre.[12] De manera opuesta, aquello que se toma a partir de la experiencia y se conoce solo de modo empírico, se le denomina *a posteriori*. Kant sostiene que ningún conocimiento precede a la experiencia, sino que comienza con ella; aunque no todo conocimiento procede de la experiencia.

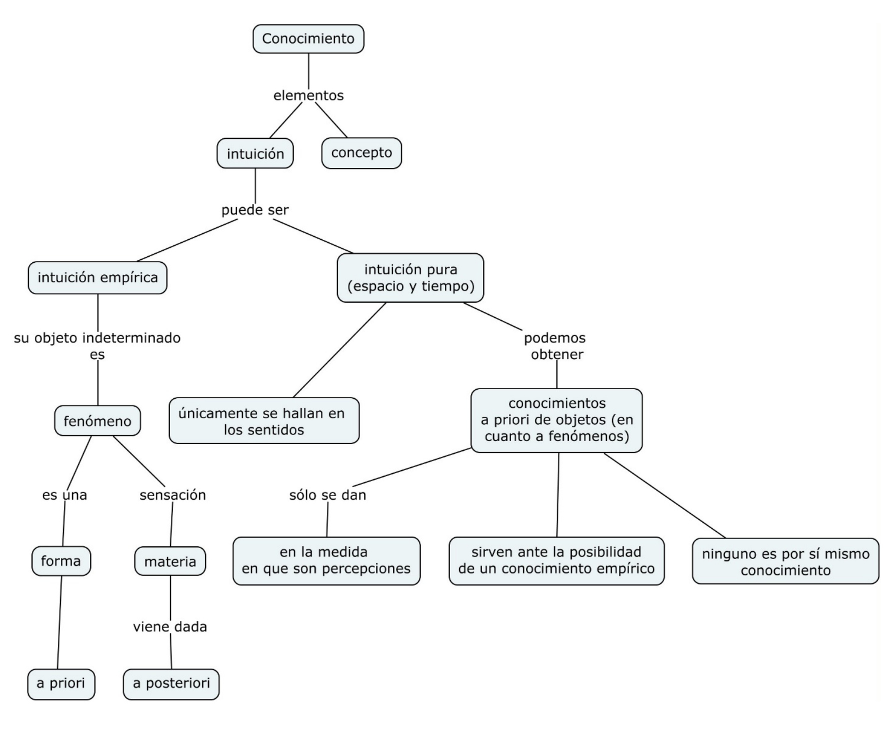
En el concepto *a priori*, los criterios para asegurar que lo sean son la necesidad y la universalidad estricta están ligados entre sí. El origen *a priori* puede ser encontrado entre juicios y algunos conceptos. Esto nos lleva a la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, teniendo en cuenta que ambos son afirmativos; los juicios analíticos son el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad, los sintéticos son aquellos en los cuales se piensa dicho lazo sin identidad, por tanto, todos los juicios de experiencia son sintéticos.[13] Para Kant, el entendimiento consiste en la tarea de reducir a la unidad de apercepción la síntesis de la variedad, este entendimiento no conoce nada en sí mismo, sino que se limita a combinar y ordenar la materia a conocer: la intuición que el objeto ha de conocerle.

Otro de los conceptos que conviene distinguir es el uso de la categoría para el conocimiento de las cosas, su aplicación a objetos de experiencia: las categorías son principios *a priori* y están extraídas de la experiencia. Kant, pues, ofrece un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen el conocimiento puro.[14]

A fin de facilitar la exploración de términos y conceptos utilizados, se presenta el siguiente mapa conceptual. El esquema se concentra en la intuición y sus componentes.

12 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005, pp. 27-124.
13 *Ibid.*, p. 32.
14 *Ibid.,* pp. 27-124.

Ilustración 1. La intuición y sus componentes, de acuerdo con Immanuel Kant



Fuente: Elaboración propia con base en Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005, pp. 27-124.

Si bien la lectura de Kant cuenta con variados conceptos que ayudan a dar precisión a sus planteamientos, considero que las nociones *a priori* y *a posteriori* son medulares en este acercamiento, de donde el mismo autor señala el límite y objetivo de la explicación, consistente en que las categorías cuenten desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general. Estos conceptos puros del entendimiento, como principios de posibilidad de la experiencia, se exponen como determinación de los fenómenos en el espacio y en el tiempo de manera general, partiendo del principio de la unidad sintética de la percepción como forma de entendimiento en su relación con el espacio y tiempo.[15] Kant pretende dar respuesta a la misma

15 Kant, *op. cit.*, pp. 27-124.

comprensión humana, al conocimiento.[16] La invitación es hacernos conscientes de nuestros juicios de valor, ya que Kant intentará establecer los límites de la razón, formulando las bases que hacen posible todo conocimiento, buscando entender qué papel tiene la razón al momento de conocer.

A diferencia de la revolución copernicana, que pone el interés en el objeto, Kant lo pone en el sujeto,[17] lo construye y le da estructura, para que, a su vez, construya la realidad. Siguiendo al autor, el conocimiento emana de dos cosas: las impresiones sensibles y del conocer por medio de las impresiones; nuestra mente utiliza dos componentes para lograr el entendimiento,[18] conformado por los conceptos puros y la sensibilidad, compuesta de intuiciones puras; utiliza al noúmeno, la cosa en sí, las formas *a priori* de la sensibilidad para descubrir el espacio y tiempo, como formas a priori de la sensibilidad, que a su vez son los conceptos puros y las intuiciones puras mediante las cuales estructuramos al fenómeno.

En resumidas cuentas, primero nos ubicamos en un espacio y tiempo determinados, luego ordenamos o formulamos los conceptos empíricos a través de los conceptos puros o categorías del entendimiento. El pensamiento de Kant es fundamental y se interrelaciona con varios de los postulados de los pensadores que abordaremos en este y los siguientes apartados. El gran mérito de Kant, en específico en este debate filosófico, es que recurre a la metafísica para hacer posible encontrar el conocimiento,[19] se lee a Kant por la lógica científica que le da al conocimiento, aunque se apoye en la metafísica.[20]

Los postulados hermenéuticos de Wilhelm Dilthey

Considerado el padre de la hermenéutica moderna, la obra de Dilthey aborda el problema de la formulación de una teoría de las ciencias hu-

16 Arellano, *op. cit.*
17 *Idem.*
18 Kant, *op. cit.*, pp. 27-124.
19 Arellano, *op. cit.*
20 *Idem.*

manas, su intención es superar la propuesta de la teoría del conocimiento de Kant. En un inicio, Dilthey[21] presenta la definición y los límites de las ciencias del espíritu, se posiciona además en una dirección distinta de la teoría el conocimiento que proponen Kant, Hume, etc., y busca comprender al hombre como entidad histórica, no como un ser inmutable.

Dilthey separa las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu por su contenido, sostiene que: "Los hechos espirituales no nos son dados, como procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de modo real inmediato y completo. Son aprehendidos íntegramente en toda su totalidad. De esta forma Dilthey plantea que las Ciencias del Espíritu son gnoseológicamente anteriores a las de la naturaleza".[22]

Para Dilthey, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades de vida, forman el grupo más fundamental de las ciencias del espíritu.[23] El autor sostiene que a las ciencias de la naturaleza se le ofrece como punto de partida de sus investigaciones la apariencia sensible de cuerpos de diferente magnitud que se mueven en el espacio, poco a poco las ciencias de la naturaleza han podido obtener ideas más adecuadas acerca de la constitución de la materia; por su parte, a la realidad histórica se le ofrece la unidad de un modo directo, unidad que constituye el elemento en las tan complicadas formaciones de la sociedad, mientras que semejante unidad se sustrae a las ciencias de la naturaleza.[24]

Estas ciencias acerca de los sistemas culturales, continua Dilthey, descansan en contenidos psíquicos y psicofísicos, y a estos corresponden conceptos que son específicamente distintos de los utilizados por

---

21 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: fce, 1949, pp. 10-120.

22 Yaremis da Trinidade Hidalgo y Yenisey López Cruz. "La hermenéutica en el pensamiento de Wilhelm Dilthey". *Griot: Revista de Filosofía*, vol. 11, núm. 1, 2015. https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/625/341. Consultada el 28 de junio de 2023.

23 Dilthey, *op. cit.*, pp. 10-120.

24 *Ibid.*, p. 38.

la psicología individual y que, comparados con ellos, indica el autor, se pueden designar como conceptos de segundo orden dentro de las ciencias del espíritu.[25]

En el caso del análisis de las ciencias particulares del espíritu, los conceptos y proposiciones que componen el fundamento del conocimiento de estos sistemas guardan una relación de dependencia con los conceptos y proposiciones desarrollados por la psicología:

> La importancia de su pensamiento radica en sus investigaciones sobre la gnoseología de las ciencias del espíritu y sobre la psicología, a la cual dio el nombre de Psicología Descriptiva y Analítica, Psicología Estructural o Psicología de la Comprensión. Por lo tanto, teniendo como objeto a la Filosofía de Dilthey se pretende determinar sus principales aportes a la teoría hermenéutica a través de su concepción de las Ciencias Humanas.[26]

El fundamento, siguiendo con los postulados del autor, en que descansa esta otra forma de relaciones permanentes dentro de la interacción llega tan a fondo como ese otro cimiento que sostiene los hechos del "sistema", radica en primer lugar en la propiedad del hombre en cuya virtud es un ser social, otras fuerzas que actúan con más poder obligan a las voluntades a la asociación: intereses y coacción.[27] Al abordar lo anterior, encuentra dos errores:[28] el error de la escuela abstracta fue descuidar la relación de los abstractos contenidos parciales con el todo vivo y en tratar dichas abstracciones como realidades. En ese mismo tenor, el error complementario, sostiene Dilthey, de la escuela histórica, consistió en huir del mundo de la abstracción para refugiarse en el sentimiento profundo de la realidad viva e irracional, que sobrepasa a todo conocimiento según el principio de razón suficiente.[29]

El punto de partida para la comprensión del concepto de sistemas de la vida social[30] lo constituye la riqueza vital del individuo mismo

---

25 *Ibid.*, p. 53.
26 Trinidade Hidalgo y López Cruz, *op. cit.,* p. 324.
27 Dilthey, *op cit.*, pp. 10-120.
28 *Idem.*
29 *Idem.*
30 *Idem.*

que, como elemento de la sociedad, es objeto del primer grupo de ciencias; imaginar esta riqueza de vida de un individuo como totalmente incomparable con la de sistema fundamental se diferencia de toda organización, que no abarca más que un sistema de medios para las necesidades de la sociedad otro y no transferible a este.[31]

Pasamos ahora de la explicación que hace el autor de la relación en que se hallan los sistemas culturales a las propiedades generales de las ciencias que estudian los sistemas de la cultura, así como a la cuestión de la delimitación del campo de estas ciencias. El conocimiento de un sistema particular se lleva a cabo mediante un nexo de operaciones metódicas, que se halla condicionado por el lugar que ocupa el sistema dentro de la realidad histórico-social.[32]

Estos sistemas particulares y su conexión dentro de la vida de la sociedad podrán descubrirse únicamente en el curso de las investigaciones a cuya puerta, sostiene el autor, nos encontramos: "El espíritu humano los ha conformado de esta suerte, antes de atender a ellos científicamente".[33] El gran aporte de la hermenéutica del autor es el planteamiento de entender al otro, como sujeto conocido.

Finalmente, de manera sucinta, de la obra de Dilthey rescatamos varios postulados:[34] el aporte que hace su pensamiento a la definición de razón; la puntual distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, reconocer sus contribuciones que le consideran uno de los padres de la hermenéutica; el haber dilucidado que existe un elemento más allá de conocer la naturaleza, la reflexión que hace sobre una misma y, por último, la importancia de la naturaleza que es externa y con ello, el reconocimiento de las particularidades del individuo.

31 *Idem.*
32 *Ibid.*, p. 65.
33 *Ibid.*, p. 66.
34 Arellano, *op. cit.*

Max Weber: aproximaciones a la ética de la profesión y el uso del lenguaje en las ciencias sociales

Por otro lado, Max Weber plantea una propuesta de comprensión hermenéutica, acorde con la racionalidad lógica, sus postulados se contextualizan entre el debate del empirismo anglosajón y el positivismo francés[35]; para este autor, es en las subjetividades donde puede existir un proceso metodológico de la acción social, que puede poseer una lógica racional y, a su vez, cuestionar los determinismos. En términos esquemáticos se puede observar la siguiente estructura:

Ilustración 2. Proceso metodológico de la acción social en Max Weber

Interpretación
Acción social
Replantea ideas y cuestiona los determinismos
Económicos
biológicos
socioculturales

Fuente: Elaboración propia con base en Max Weber. *Economía y sociedad*. México: FCE, 2014, pp. 120-162 y 1275-1288.

El autor a lo largo del primer capítulo[36] comienza describiendo lo que es la sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos"[37]; este concepto es fundamental, ya que en lo subsecuente desarrolla los términos propios a la definición, sobre todo el de acción social: el punto medular de su propuesta.

35 *Idem*.
36 Max Weber. "Conceptos sociológicos fundamentales". *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 120-162 y 1275-1288.
37 *Ibid*., p. 122.

Para la primera parte, en los fundamentos metodológicos el autor establece que toda hipótesis es indispensable en el control de la interpretación comprensiva de los sentidos por los resultados, la dirección que manifieste la realidad. Hasta qué punto la conducta real concuerda con la construcción es algo que solo puede enseñarnos una experiencia, expresable en alguna forma estadística (utiliza como ejemplo la Ley de Gresham). Para Weber, primero existen las observaciones de la experiencia y luego la forma interpretativa, en este ejemplo concuerda la adecuación de sentido y prueba empírica.[38]

En el pensamiento weberiano también existe un acercamiento a cómo son presentados los problemas que son objeto de las ciencias sociales, en particular de la economía social[39]. En su obra *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Weber comienza narrando a razón de una revista que estará presentando, el texto no es en sentido estricto un libro, sino compilado de conferencias, cuyo tema medular que aborda son las características del trabajo científico social y cómo conocemos los hechos de la vida social, la crítica del trabajo político social de la *praxis*. En esta obra comienza a abordar los aspectos éticos que rodean a la ciencia y el lenguaje que se utiliza en ella.

Respecto a la obra de Weber, plantea un lugar donde se busque la verdad, se pretenda la validez de un orden racional con la realidad empírica, siendo estas las características a las que nos debemos acoger para ocuparnos de la ciencia. Por lo anterior, existen dos elementos que funcionan como normas obligatorias de la imparcialidad científica: la primera será recordar en todo momento las escalas de valor con que se miden los hechos sociales y de dónde se deducen los mismos juicios de valor.[40] La segunda norma es que al lector se le debe indicar dónde

38 Considero que, en este punto, se conserva cierto paralelismo en los postulados kantianos del concepto *a priori*, pero se complementa con la forma interpretativa, dándole ahora un giro un poco más orientado a la obra de Dilthey *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, en la que permite vislumbrar las bases de la hermenéutica.

39 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.

40 Considero en este punto, que se conserva la centralidad de las ideas de Kant que buscan responder a la pregunta “cómo conocemos”; el juicio siendo por sí mismo un elemento neural dentro del pensamiento kantiano.

y cuándo termina de hablar el científico que reflexiona, y dónde es a título personal. La crítica que manifiesta Weber de la práctica anterior es que mezclar investigación científica y razonamientos valorativos es perniciosa. En esta vertiente ética, que se encuentra vertebrada por el lenguaje, sería pecar de inocente pensar que quien usa la legitimidad de la investigación científica[41], no traspasa límites éticos y morales al hacer juicios valorativos partiendo de su propia perceptibilidad[42].

Weber va más allá y manifiesta, categórico, que "la ausencia de ideología y la objetividad científica no tienen ningún parentesco interno"[43], haciendo alusión a que el científico finalmente es un ser humano y tiene sus propias convicciones, por lo cual sus juicios de valor estarán impresos en su labor, ello no quiere decir que eso le da la facultad para hacer pasar un discurso personal como científico, sino que su posicionamiento es el que es personal, propio.

Para la segunda parte de la obra *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, el ensayo abre con la definición de valoraciones, que serán el punto medular y a las cuales define como las apreciaciones prácticas de un fenómeno en el cual pueden influir nuestras acciones al aprobarlo o no; el autor comenta que el problema es si deben exponer o no las valoraciones prácticas personales, fundadas en ideales ya sean éticos, culturales o ideológicos. Plantea pues, si desde la cátedra cabe emitir o no valoraciones prácticas, elabora una crítica a esa pretensión y menciona a las universidades como entes o instituciones de las que emana conocimiento y, por lo tanto, lo único que se puede inculcar es la "probidad intelectual"; usar ese ente a manera de plataforma personal es la vía en que se inserta de nuevo el debate ético acerca de ciencia y lenguaje. ¿Será adecuado utilizar la ciencia como escalón, plataforma para la propia perceptibilidad?, ¿la ciencia puede marcar límites en cuanto a su lenguaje y alcance?, ¿es ella *per se* o la ciencia *es* quienes la construyen, la elaboran?

41 Sin ánimo de caer en dogmas, sino en el sentido de que esa legitimidad goza, para bien o mal, de prestigio entre sectores o ciertos grupos humanos.

42 En el sentido heideggeriano del término y que se abordará líneas más adelante en este texto.

43 Weber, Max, *Sobre*…, p. 32.

Weber, aborda pues la vida académica y los problemas que conlleva o al menos el ambiente tanto desde la óptica del profesor, como del estudiante. Menciona que el profesor dispone de ciertos métodos de propaganda para difusión de sus ideales prácticos y si no los tuviere, puede procurárselos con facilidad. A manera de contraargumento, expresa y se pone más bien del lado del estudiante, señalando que debe exigir de sus catedráticos que cumpla con su tarea, saber separar la comprobación de los hechos con una toma de posición valorizadora o posicionarse, que reprima sus demás sentimientos y emociones personales. Por lo anterior, hace una ácida crítica a los catedráticos que utilizan su posición como tribuna para cosas personales, mencionando que hacerlo es más parecido a un culto a la personalidad y sobre todo si se realiza desde un cargo oficial.

En este mismo sentido, Weber también aborda una comparación entre la vida académica de los estudiantes que viven en EE. UU. y quienes viven en Alemania[44], en donde expresa las dificultades de iniciar dicha ocupación, abarcando la poca paga, la inseguridad en conservar el empleo, así como los requerimientos del puesto de profesor asociado, que comenta, es lo más cercano al puesto ofrecido en Alemania para quienes se interesan en seguir la carrera de la docencia e investigación. El texto es una descripción de la situación en el ámbito laboral académico, que podríamos incluso argumentar, con las debidas precauciones, que es un reflejo vigente; argumenta que la americanización ha llegado a la vida universitaria mediante la copia de los mecanismos por los cuales se imparten las cátedras y se asignan las plazas.

Es de resaltar que en este punto en particular, consigna al azar un lugar prominente en cuanto al éxito en conseguir una plaza de profesor, señalando que muchas veces la elección no es una cuestión de capacidades, porque incluso quien tiene más y mejores conocimientos, puede que no logre obtener el puesto, atribuyendo al azar el hecho de conseguirlo[45]; particularmente, considero que en este punto se puede lograr la obtención del nombramiento, sin embargo, además del azar

44 Max Weber. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 180-231.
45 *Idem*.

interviene también el compadrazgo y otras prácticas que se tejen alrededor de ello.

El autor aborda enseguida otro argumento de la vida universitaria, como son las competencias de los mismos profesores frente a cátedra, ya que, comenta, la enseñanza es un arte que por su naturaleza está fuera de la calidad científica de un investigador, sin embargo, se le exige al profesor, además de ser experto en su materia, ser un buen pedagogo; Weber termina por afianzar el argumento con la observación de que la investigación y la enseñanza estén presentes en una misma persona, es producto de la casualidad.

Es entonces cuando Weber regresa un poco al hilo del título, mencionando que la vocación de la ciencia está condicionada por el alto grado de especialización que posee y de la cual, vaticina, se mantendrá; esto considero que se ha sostenido y podemos atestiguarlo. Después, refuerza más su argumento de la especialización al sostener que "la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas"[46]. Por lo anterior, aborda el sentimiento de plenitud del investigador al realizar sus tareas, la pasión por su trabajo es lo que hace su vocación y si no se cuenta con ella, sugiere cambiar de oficio. En este punto considero que Weber escribe con determinación férrea y tajantemente que frente al hecho de no reunir ciertas competencias es preferible renunciar; retomando y manteniendo la postura que plasmó en su obra *Sobre la teoría en las ciencias sociales*. Por tanto, mantiene la mirada sobre la ética en la profesión del profesor, la responsabilidad que adquiere cuando dicta cátedra, y me parece que tiene una integridad admirable al retomar dicha postura. El texto en sí es muy honesto y congruente con sus postulados de la obra anterior. El autor continúa en el mismo tenor, describiendo las competencias que idealmente tendría un investigador y aborda entonces lo que nombra como *la ocurrencia,* refiriéndose a la inspiración y las gafas de investigador, mencionando que esta sucede en conjunto con el trabajo duro y la pasión; sobre la base de la ocurrencia se encuentra la personalidad y la vivencia; en este punto muestra cierto paralelismo con Kant al mo-

46 *Ibid.*, p. 183.

mento de especificar aún más el término y comentar que a la vivencia se le conocía como sensación. Cierra este argumento con el reconocimiento de que la personalidad en el campo de la ciencia la tiene quien está al servicio de la causa; criticando el ego de quien menosprecie ser especialista y se ostente o busque ser como alguien "más importante".

Después pasa al sentido del trabajo científico, que no es otra cosa más que saber que los descubrimientos que se hagan serán sobrepasados en años venideros, pues "todo logro científico implica nuevas cuestiones y ha de ser superado y ha de envejecer"[47], esa es la finalidad de la tarea científica. Este eterno progreso abre el camino al *sentido de la ciencia,* por ello, el problema pasa a ser el significado de la vocación científica y su valor dentro de la humanidad. Para intentar encontrar ese sentido, Weber se remonta a Sócrates, quien sostiene entre sus enseñanzas aprender cuál es el modo justo de comportarse en la vida y, sobre todo, como ciudadano; dando así el sentido de la ciencia.

El autor indica tres instrumentos que ayudan al trabajo científico: términos o conceptos, experimentos y teoría; Weber indica que antiguamente esta forma de creación de conocimiento se distribuyó de manera paulatina desde los pensadores hacia las universidades. Se fomentaba y se reproducía en el ámbito académico y, sin embargo, el autor sostiene que se busca lo contrario pretendiendo liberarse del intelectualismo científico para volver a la propia naturaleza de manera general. Dado lo anterior, Weber se cuestiona el sentido de la ciencia, ya como vocación y afirma que no lo tiene, simplemente porque no da respuesta a las interrogantes de la naturaleza misma.

Antes del final del texto vuelve una vez más a abordar cuestiones éticas desde la cátedra, en la figura del profesor-investigador, donde plantea de nueva cuenta, al igual que en la obra anterior, la necesidad del profesor de abstenerse a fomentar o forzar una posición propia, ni de forma directa ni a manera de sugerencias a sus educandos, ya que considera la acción como una falta de responsabilidad y se dirige a sugerir lo que sí debería hacer el profesor, comenzando por enseñar al alumnado los hechos incómodos, que no son otra cosa más que

47 *Ibid.,* p. 196.

posiciones contrarias a la propia; la práctica de la tolerancia conlleva a la aportación ética en la formación de los educandos.

Posteriormente, retoma la comparación en los ambientes universitarios en Alemania y Estados Unidos para ilustrar un error de actitud de parte del alumnado, que busca en el profesor una especie de caudillo para la orientación de la vida y la política, y no un maestro. Sostiene que es una casualidad que se cuente con ambas facetas propias, pero no deja de ser muy riesgoso e irresponsable ponerlas en práctica durante la cátedra, sobre todo por la jerarquía dentro del aula con la enseñanza de manera tradicional: el profesor habla y el alumnado escucha "condenados al silencio"[48].

Perfilando sus argumentos hacia el final, el autor enumera lo que aporta la ciencia a nivel personal: conocimientos sobre la técnica, que ayuda a dominar la conducta; métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo y, por último, claridad. Es una cuestión ética para el profesor la obligación de crear claridad y sentido de responsabilidad en el alumnado. Saber, pues, si la ciencia tiene vocación es un juicio de valor en sí mismo, pero esta vocación es producto de la especialización, lo cual nos lleva a la toma de conciencia de nosotros mismos y del conocimiento de los hechos, esto forma, a su vez, la situación histórica de la que no podemos olvidarnos si queremos sernos fieles.[49]

Casi al punto de cierre, Weber utiliza el ejemplo de la teología como ciencia, donde parte del supuesto de que el mundo tiene un sentido, por tanto, lo que debe resolver es encontrar una forma de interpretar el mundo que haga posible pensar así y por ello, mantiene una estrecha relación con la teoría del conocimiento de Kant, que supone que existe una verdad científica válida y eso lo lleva a preguntarse por los supuestos mentales que lo hacen posible. Termina su argumento con una crítica hacia las cátedras que utilizan profecías con el fin de crear sectas fanáticas, pero no una auténtica comunidad científica; eso no le impide sostener que la libertad del alumnado de responder como profesional y como persona a las exigencias de cada

48 *Ibid.*, p. 221.
49 *Ibid.*, p. 225.

día sería muy sencilla si encuentra su lugar entre ser un caudillo o un profesor, y se mantiene fiel a su elección. Creo que con este cierre es claro que Weber habla de la integridad que como profesores tienen quienes dictan cátedras, la responsabilidad y el sentido ético van de la mano con la práctica de la integridad como hombre formador de personas dedicadas a la ciencia: aleccionarlos hacia los pensamientos propios no es una acción ética, ni debe mantenerse.

Edmund Husserl: fenomenología y método

Husserl ofrece una gran panorámica del pensamiento fenomenológico con el cual inaugura su escuela, su obra –llena de tecnicismos– sienta las bases para un método fenomenológico el cual aborda la cuestión: ¿es posible conocer?[50] La fenomenología aparece ante el autor como la ciencia filosófica fundamental; y, más aún que ello, como el método por excelencia de la filosofía. Husserl tiene clara influencia del pensamiento kantiano, de quien retoma ciertas ideas clave de la fenomenología como filosofía trascendental e idealismo trascendental. Con este último viene al centro del pensamiento de Husserl el problema de la constitución de los objetos en la conciencia o, como también lo nombra, la dilución del ser en la conciencia.[51]

El autor sostiene que la fenomenología trascendental es fenomenología de la conciencia constituyente y, por lo tanto, no pertenece a ella ni un solo axioma objetivo (referente a objetos que no son conciencia). Husserl entonces aborda la distinción entre ciencia natural y ciencia filosófica; en donde la primera brota de la actitud espiritual natural y la segunda, de la actitud espiritual filosófica; en el mundo de la percepción se encuentran nuestros juicios. Comenta el autor que hacemos enunciados sobre las cosas, sus relaciones, sus cambios, sus dependencias funcionales al variar y las leyes de estas variaciones, inferimos lo no experimentado a partir de lo directamente experimentado (de lo percibido y lo recordado), generalizamos y luego transferimos

---

50 Edmund Husserl. *La idea de fenomenología*. Madrid: fce, 1982, pp. 15-123.
51 *Idem.*

de nuevo el conocimiento universal a los casos singulares. Después, Husserl aborda la forma en que nacen las contradicciones en la esfera de las leyes, de forma predicativa, para comentar que el conocimiento natural progresa de esa manera. Se va adueñando cada vez en mayor medida de lo que efectivamente existe y está dado.[52]

Para Husserl, el conocimiento es un hecho de la naturaleza, es un *factum* psicológico y como cualquier *factum* psicológico, puede ser descrito según sus especies y formas de enlace; por otra parte, afirma que el conocimiento por esencia es conocimiento de un objeto, y lo es merced al sentido. La correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto (esta correlación a que se alude, a efectos de contraponer la psicología del conocimiento, la lógica pura y las ontologías)[53] es la fuente de los problemas más hondos y difíciles, de acuerdo con Husserl, la fuente del problema de la posibilidad del conocimiento.

El conocimiento es "tan sólo conocimiento humano ligado a las formas intelectuales humanas, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí"[54]. La posibilidad del conocimiento se convierte, siguiendo al autor, en un enigma si hacemos de las ciencias naturales nuestro refugio; en la medida en que están desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontrarnos claro y comprensible. Si lo anterior sucede, afirma Husserl, estamos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo.

El autor refiere que la palestra de estas teorías oscuras y contradictorias, así como de las disputas sin fin que conllevan, son la teoría del conocimiento y la metafísica (íntimamente entretejidas, tanto histórica como objetivamente). La tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teorética) es, ante todo una tarea crítica, afirma el autor. Esta reflexión gira en torno a la construcción del conocimiento desde un enfoque puramente filosófico, que es la primera de las dos grandes vertientes que aborda en su obra; la segunda es la metodología, en este aspecto muy pocos teóricos exploran más allá y proponen también una metodología.

---

52 *Ibid*., p. 27.
53 *Ibid*., pp. 15-123.
54 *Idem*.

Continuando con Husserl, aborda los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento, investigando la esencia del mismo, "gracias al cumplimiento de estas tareas se hace apta la teoría del conocimiento para ser crítica del conocimiento o, dicho más claramente, para ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales".[55]

Por otra parte, el autor comenta que a la equiparación de método va unida la equiparación de objeto de la filosofía con las otras ciencias. Y todavía hoy hay que señalar como opinión dominante la de que la filosofía puede estar no solo relacionada con todas las restantes ciencias, sino, incluso, basada en sus resultados, del mismo modo que las otras ciencias están basadas unas en otras y pueden valer los resultados de unas premisas de las otras.[56]

> La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una dimensión nueva, y a esta nueva dimensión, por más que tenga, como ya indica el modo figurado de hablar conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un método nuevo (nuevo desde su fundamento mismo) que se contrapone al método natural.[57]

Husserl sostiene que si nos limitamos a la mera fenomenología del conocimiento, es la esencia del conocimiento, mostrable de modo directo e intuitivo; es decir, de una mostración intuitiva y una separación analítica de las múltiples especies de fenómenos que abarca la amplia rúbrica de conocimiento; y ambas, la mostración y la separación en el marco de la reducción fenomenológica y del darse el objeto mismo.[58] En este asunto, menciona el autor, la cuestión es qué se encuentra en estos fenómenos y qué se basa esencialmente sobre ellos; de qué factores constan; qué posibilidades de complexión fundan y qué relaciones genéricas toman de aquí su origen.

---

55 *Ibid.*, p. 32.
56 *Ibid.*, pp. 15-123.
57 *Ibid.*, p. 36.
58 *Ibid.,* pp. 15-123.

El autor, específicamente refiere que el análisis es *análisis de esencias* y exploración de las situaciones objetivas genéricas que pueden constituirse en intuición inmediata. Toda la investigación es apriorística y lo que la diferencia de las ciencias apriorísticas objetivadoras es su método y su objetivo. La fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido, indica Husserl, compara, distingue, enlaza, pone en relación, hace trozos o separa partes no independientes; pero todo puramente viendo.[59] Llegamos entonces con la conceptualización de la fenomenología y comienzan a trazarse las primeras pinceladas de lo que es el método, al cual se aproxima el sujeto cognoscente mediante la vista *puramente,* en palabras de Husserl, por tanto, no existe mediación más que los sentidos y el juicio.

Ya casi al cierre del texto, Husserl nos presenta el método, para el cual ha expuesto ya los conceptos adherentes; si la teoría del conocimiento quiere volverse hacia el problema de la posibilidad del conocimiento, tiene que tener conocimientos acerca de posibilidades del conocimiento, que, como tales conocimientos, son indudables[60]. La meditación cartesiana sobre la duda, el siguiente paso en el método, se enlaza con la primera reflexión gnoseológica, en tercer sitio enlista inmanencia ingrediente e inmanencia en el sentido del darse la cosa misma que se constituye en la evidencia. En cuarto sitio, el autor plantea que es necesario llevar a cabo una reducción fenomenológica, una exclusión de todas las posiciones trascendentales.

En el segundo grado de la consideración fenomenológica, es necesario un nuevo estrato de consideraciones en que el conocimiento pertenece a la esfera de las cogitaciones; luego tenemos que elevar intuitivamente a la conciencia de lo universal objetos universales de esta esfera y será posible una doctrina de la esencia del conocimiento; en este paso nos hace patente el autor que la inmanencia, es solo un caso especial del concepto, más extenso de la inmanencia en general.

El tercer grado de la consideración fenomenológica es la correlación entre el fenómeno de conocimiento y el objeto de conocimiento.

---

59 *Idem.*
60 *Idem.*

Naturalmente, la fenomenología universal de la razón también tiene que resolver los problemas paralelos de la correlación entre estimación y valor. Si se emplea el término fenomenología, asevera el autor, en una acepción tan amplia que abarque el análisis de todo lo que se da en sí mismo, se reúnen entonces entre sí inconexos el análisis de los datos sensibles según sus varios géneros, etc. Lo común se encuentra, entonces, en el método del análisis de esencias en la esfera de la evidencia inmediata. La intención de Husserl de dotar a la filosofía de método es el resultado de esta obra, donde también existen los dilemas éticos, si es o no ciencia y qué tipo de creencias están en construcción, pero no deja de lado que existen elementos de control y rigor metodológico en cada creencia, entonces la reflexión ética y ontológica apunta a las llamadas "ciencias duras" y las humanidades ¿es posible generalizar desde las ciencias sociales, como sucede con los postulados de las ciencias duras?

Heidegger y el lenguaje

Continuando con esa invitación a la reflexión, Heidegger también aborda la problemática, explicando los conceptos que utilizará para establecer una comparación entre Aristóteles y Husserl, pero de manera crítica, planteando lo que denomina metodología de la investigación fenomenológica. Heidegger también discute el lenguaje y su construcción, nos invita a observar al mundo por medio de la palabra, desde las ideas, las personas, etc. Finalmente, la ciencia es un lenguaje.[61]

Durante el primer capítulo de su obra[62] comienza esclareciendo los términos que utilizará e inicia con un recorrido histórico acerca del concepto de fenomenología; para ello, sostiene que en un texto concreto en una investigación científica, deben fijarse cuáles son los estados de las cosas mencionados por las palabras, lo perceptible en el ver es lo visible. Es de esta manera en que Heidegger aborda una serie de postulados que le permitirán explicar su posicionamiento, comen-

61 Arellano, *op. cit*.

62 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación*. Madrid: Síntesis, 2006, pp. 25-116.

zando por determinar qué es la claridad, con lo que se refiere a aquello a través de lo cual algo puede verse. Aristóteles caracteriza los modos del percibir mediante las clases de lo percibido, lo que se vuelve accesible en el percibir. Por su parte, Kant consideraría que la claridad es la condición de posibilidad de la perceptibilidad del color; precisamente en esta forma kantiana de hablar cabe reconocer la distinción entre lo que se conoce, en ambos casos por condición, es algo que pertenece al ser del mundo mismo.

Heidegger también habla acerca de la perceptibilidad de las cosas, la cual está bajo la condición de un determinado ser de este mundo mismo, el ser condición se refiere a un modo de ser del mundo mismo. Después el autor aborda otro concepto clave, lo visible, y se refiere a ello mediante una condición: hay cosas visibles que son solo visibles en la oscuridad; en la medida en que la oscuridad es un ser ausente, tiene que ser designado como ausencia de algo, el ser de la oscuridad consiste en ser claridad posible, bajo este precepto, también la obscuridad deja ver.

El siguiente concepto, percibir, que es de tal modo que algo coexiste ahí originalmente de antemano. La originalidad del ver en Aristóteles, según Heidegger, se muestra en que no se deja engañar por el hecho de que para las cosas que solo la noche deja ver no hay ningún nombre que las comprenda a todas. Lo que importa es solo que esas cosas existen ahí, se las ve y sobre la base de su contenido *quiditativo* tienen la pretensión de ser tomadas por existentes[63]. No se puede remediar esto construyendo algo así como una teoría categorial de noche. En este contexto, se complica el significado; lo que se muestra a sí mismo en sí mismo con la pretensión explícita de servir de base para todo preguntar y explicitar. El ser del hombre de ciencia es un modo determinado de estar dispuesto frente al ser del mundo, a juicio de Heidegger, solo si se ha creado el suelo para la investigación, se puede tratar de la respuesta a la cuestión por el origen y el porqué del origen.[64]

63 *Idem*.
64 *Idem*.

Continuando con Heidegger, afirma que no existe el significar de una palabra solo sobre la base de la posibilidad de hablar mediante la garganta y la lengua, por ello diferencia que la palabra es por convención, en la medida en que el hombre está en el mundo y quiere algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla, ahí un mundo se le descubre a él como algo de lo que ocuparse y en el "a él" se descubre a sí mismo.

Es en este punto que Heidegger expresa del lenguaje: es el ser del hombre mismo y su llegar ser[65]; aquí hace una distinción con los griegos, señalando que no existe ninguna información acerca de cómo veían el lenguaje y eso no les quita, afirma el autor, que de ellos proceda toda la concepción moderna del lenguaje; aunque, por su parte, Aristóteles caracteriza como ser humano tener lenguaje, es una distinción de cualquier otro ser viviente. Prosiguiendo con los postulados heideggerianos del lenguaje, comprender algo quiere decir tener algo aquí, tenerlo en la manera del comprender una nominación de lo nombrado. En modo alguno el *logos* implica una pluralidad de palabras, afirma el autor, la palabra originaria era un nombrar, es decir, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el mundo, tal como se lo encuentra.[66]

El hablar es uno con el modo del percibir y ya está activo en este distinguir. Únicamente sobre la base de una posible comunicación se puede lograr realizar un acto unitario accesible en su carácter unitario a varios individuos[67]. La temporalidad no es algo opcional si se quiere percibir algo en el mundo, se encuentra ya en el sentido del percibir y de lo percibido que sea percibido como algo existente ahora; es mediante ese percibir que algo pasa en el percipiente, nos apropiamos del hecho de ser otro en el específico modo del hablar, el percibir tiene una manera distintiva de hablar; el mismo es uno que habla de muchos. Con el habla, Heidegger enlaza el ver, el cual está en el medio de todos los colores y así puede captarlos todos de una forma igualmente buena; el medio se refiere, por tanto, al modo y la manera del posible

65 *Idem.*
66 *Idem.*
67 *Idem.*

captar.[68] Es entonces que el autor se vuelca a comprender cómo llegan las cosas a ser designadas, esto quiere decir que "la existencia del hablar lleva consigo la posibilidad del error. En la factibilidad del error se encuentra la mentira"[69].

En el capítulo dos, Heidegger aborda la fenomenología actual en la autointerpretación de Husserl, en la que señala la situación objetiva que nos ha llevado a una dirección de lo que existe y hacia una caracterización fenomenológica en el mundo en el sentido; para Heidegger, la interpretación tiene que profundizar aún en un horizonte temático, en la medida en que de ello depende el hacer comprensible lo que se conoce como la fenomenología.

Siguiendo con la comprensión de la constricción universal, descubre y acerca como tal preocupación un campo de ser. Toda preocupación es en su ser, preocupación fáctica es decir, la *quididad* de la preocupación que le pertenece, entre otras cosas, la concreción fáctica de su ser. El diálogo cierra entre Husserl, Heidegger y se suma Descartes, haciendo evidente el análisis del fenómeno a la historia para esforzarse en alcanzar el auténtico ser de esta preocupación y aquello que revela.

Conclusiones

Para usar el mismo idioma, si bien la ciencia no necesita ser dogmática, el lenguaje importa e importa mucho, la fenomenología y hermenéutica nos han permitido construir el conocimiento en las ciencias sociales y a fin de mantener ese permanente diálogo, en el que el objetivo no es la verdad, sino la comunicación, el flujo de ideas que se debe mantener y ser constante, finalmente todo conocimiento requiere un suelo parejo. En el sueño utópico de llevar a cabo investigación trans y multidisciplinar, y en aras de conseguirlo ¿ayuda poner el piso parejo y partir de un mismo lenguaje?

Ese lenguaje nos permite entonces saber para qué se hace ciencia, qué relación hay entre saber de lo que se habla y el fin para el que se utiliza.

68 *Idem.*
69 *Ibid.*, p. 52.

¿Será que con ello podríamos cuestionar dicho fin? Porque hacer ciencia y su utilidad también ha sido objeto de investigación de varios de los grandes clásicos, también el cuestionamiento de los consensos y la búsqueda de puntos medios nos interpela como estudiantes e investigadoras. Buscar el punto medio es la mejor apuesta que podemos hacer desde los diferentes paradigmas y el lenguaje nos provee de esa posibilidad.

Si bien preguntarnos cómo construimos el conocimiento es una cuestión epistemológica, no debemos descuidar esa parte que está ahí, orbitando a su alrededor y es igual de importante, la vertiente ética de esta construcción de conocimiento: ¿qué hacemos cuando estamos en los procesos de construcción con nuestros propios enfoques y constructos? Esos que derivan de las subjetividades. Si grandes pensadores como Heidegger no han sido ajenos a la controversia de usar el propio conocimiento como una palestra individual, ¿qué podríamos hacer para que el conocimiento, que es construido en colectividad, no caiga en extremos ajenos a la ética?

Mediante estas cuestiones busco interpelar y reflexionar con la lectora o lector, que el lenguaje encierra otras propiedades, bien puede ser un arma, bien puede ser un dispositivo, bien puede ser mediación. ¿Qué hacemos los que hacemos ciencia?, ¿será que olvidamos el lenguaje en su versión básica que permite la comunicación y lo usamos para difundir nuestra propia agenda, alejada de la idea de construcción común del conocimiento? Tal vez la primera de esas reflexiones sería saber qué es lo que falta por decir respecto a esta construcción de ciencia y lenguaje, finalmente para dialogar, necesitamos escuchar a quienes llevan a cabo este oficio.

Referencias

Libros y artículos

Barbera, Nataliya y Alicia Inciarte. "Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas". *Multiciencias*. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia. vol. 12, núm. 2, abril-junio de 2012, pp. 199-205.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: FCE, 1949.
Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación*. Madrid: Síntesis, 2006.
Husserl, Edmund. *La idea de fenomenología*, Madrid: FCE, 1982.
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005.
Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: FCE, 2014.
-----. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta De Agostini, 1985.

Fuentes electrónicas

Trinidade Hidalgo, Yaremis da, y Yenisey López Cruz. "La hermenéutica en el pensamiento de Wilhelm Dilthey". *Griot: Revista de Filosofía*, vol. 11, núm. 1, 2015, pp. 326-341. https://www.redalyc.org/journal/5766/576664618023/html/.

Seminarios

Arellano Ríos, Alberto. "Seminario de formación teórica: Hermenéutica y fenomenología". Doctorado en Ciencias Sociales, generación 2023-2026. Zapopan, El Colegio de Jalisco, A. C., 31 de enero-30 de junio de 2023 [notas de clase, inédito].

Entre la ciencia y el científico social: ¿qué es eso llamado investigación social? Una aproximación fenomenológica y hermenéutica para su comprensión

Jennifer Magaly García Arreola
El Colegio de Jalisco

La 'objetividad' del conocimiento en el campo de las ciencias sociales depende, más bien, del hecho de que lo empíricamente dado se halla alineado constantemente sobre ideas de valor, las cuales son las únicas en conferirle un valor por el conocimiento.
Max Weber

Introducción

Pensar en un proceso de investigación propicia el escenario que aproxima al entendimiento de lo que para la ciencia significa producir. Metodológicamente ocurre un proceso que sitúa acontecimientos construidos bajo el término de investigación, que se llena de adjetivos ante la diversidad de las ciencias que se acumulan con el avance histórico, fortaleciéndose para definirse como conocimiento científico.

La ciencia se descubre entre seres humanos calificados como científicos, que se van disciplinando según las áreas en las cuales se forman como investigadores, con una atribución específica de conocedores de procesos, temáticas y campo de aplicación, que contribuyen al fortalecimiento de la ciencia.

En el presente trabajo, a partir del pensamiento de Weber, Husserl, Heidegger y Gadamer, se abordará una aproximación fenomenológica y hermenéutica para la comprensión de lo que se denomina investigación social, así como aquello que dichos autores proponen como ciencia y la labor que realiza el científico.

Weber plantea que existen elementos que no son comprensibles a la acción humana, ya que "permanecen ajenos al sentido todos los procesos o estados –animados, inanimados, humanos y extrahuma-

nos– en que no se mienta un sentido, en tanto que no aparezcan en la acción en la relación de 'medio' o 'fin', y sólo sean, para la misma, ocasión, estímulo u obstáculo".[1] Es importante señalar y preguntarse ¿por qué para Weber es importante el entendimiento de los sentidos? Quizá porque los sentidos y, aún más, el poder nombrarlos es lo que nos hace humanos. Lo sensible como campo interpretativo entre lo racional y lo ajeno a la interpretación.

No solo basta nombrar los sentidos, sino comprenderlos. Weber plantea dos categorías: la primera, una comprensión actual y, la segunda, una comprensión explicativa, distinguidas por la racionalidad implícita entre conductas y situaciones contextuales, en donde la conexión entre estas categorías propicia las explicaciones que dan sentido a lo que comprendemos; son funciones esenciales para la comprensión de la ciencia.

Por su parte, para Husserl el pensamiento se gesta en el proceso del conocimiento. Distintas posturas se plantean para comprender el pensamiento metafórico, donde funge la interpretación ejercida por el entendimiento individual y un saber. El conocimiento se rige a partir de una oscuridad metafórica, lugar de lo ignorado, lo que no se sabe, donde después emerge el saber como resultado del esfuerzo por conocer, pero con el componente de la duda ante aquello que se conoce. En este recorrido que compone al pensamiento, se problematiza el conocimiento obtenido y se procede a la fundamentación científica para sostener la existencia del conocimiento; es en este momento donde se posiciona la fenomenología del conocimiento como esencia.

Husserl se pregunta cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos.[2] Es precisamente porque el conocimiento se representa como enigma y, siguiendo su postura acerca de las ideas, entonces, ¿cuál es la idea del conocimiento? Husserl diferencia entre actos y objetos del conocimiento, siendo en este punto donde regresa a su idea fenomenológica, que más adelante retomaremos

1 Max Weber. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 124.

2 Edmund Husserl. *La idea de la fenomenología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 29.

para explicar los elementos básicos que propician la curiosidad por la investigación.

En Heidegger el pensamiento puede interpretarse como el motor que propicia el descubrimiento, reconocimiento y posicionamiento del conocimiento adquirido, que se transforma en ideas conceptuales que permanecen y se desarrollan a través del tiempo. El lugar del ser humano es interpretado en el tiempo, ante esto Heidegger se cuestiona ese lugar: "Diremos que se va. Y se va en cuanto pasa. El ir del tiempo sin duda es un venir, pero un venir que se va, en cuanto pasa. Lo que viene del tiempo nunca llega para permanecer, llega para irse".[3] El tiempo por su naturaleza no se puede atrapar, entonces, ¿dónde se ubica el pensar en el tiempo? Al menos para la historia y la ciencia es importante el cuestionamiento, pues el pensamiento científico requiere un tiempo, así como contextualizarlo dentro de su permanencia requiere de interpretación.

Para Gadamer es importante cuestionar lo siguiente: ¿cómo se inicia el esfuerzo hermenéutico?[4] Previo al análisis, enfatiza el esfuerzo de introducción a la hermenéutica, la cual posiciona a manera de regla: partir de lo individual al todo. Un esfuerzo de comprensión que comienza con las proyecciones del intérprete, pero que, al avanzar en este esfuerzo de comprensión, se inicia con el sentido de aplicación hermenéutica.

Si para Gadamer el objetivo de la hermenéutica es la comprensión, entonces ¿cuál sería el problema hermenéutico? Entre la comprensión e interpretación falta situar la aplicación que dota de sentido el lugar de la hermenéutica: "La exigencia hermenéutica más clara: comprender lo que dice un texto desde la situación concreta en la que se produjo";[5] recuperar esa exigencia pareciera muy fenomenológico, pero analizarla desde el origen de producción y sentido posibilita un entorno de aplicación del esfuerzo por comprender e interpretar, que no solamente se logra con el alcance de esta interrelación, sino también con su aplicación para alcanzar su nivel de validación.

3 Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 64.

4 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 360.

5 *Ibid.*, p. 407.

La ciencia social, tanto fenomenológica como hermenéutica, desarrolla su producción dentro del proceso de investigación mediante dos componentes: observación e interpretación. Los cuatro autores propuestos, Weber, Husserl, Heidegger y Gadamer, se posicionan para nombrar realidades a partir de sus contribuciones como elementos indispensables en el pensamiento y conocimiento científico.

La ciencia social como conocimiento científico

La propuesta de Weber, basada en su definición de los conceptos sociológicos fundamentales para entender la sociología, apunta a comprender lo que hoy en día podemos definir como los campos de acción sociológica.

La aportación metodológica de Weber es fundamental para la propia ciencia de la sociología, la cual es desmenuzada por sus acciones donde intervienen los sujetos pensados en su individualidad como en colectividad. Como eje fundamental se encuentra el *sentido*, referente que apunta al método científico, distinguiendo este concepto entre una acción cargada de sentido que se representa a través de la comprensión.

La interpretación del sentido es la búsqueda de evidencia para comprender de forma racional lo que se presenta. Weber precisa que "toda interpretación de una acción con arreglo a fines orientada racionalmente de esa manera posee –para la inteligencia de los medios empleados– el grado máximo de evidencia".[6] Los medios pueden ser fantasías, interpretaciones intelectuales, datos o la experiencia.

¿Cómo se construyen los conceptos en sociología? Para Weber se producen a través de las realidades de la acción de la univocidad, que se traduce en una adecuación del sentido que puede ser racional o aproximada de los fenómenos históricos.

Desde la propuesta que realiza este autor en el libro *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, se encuentran argumentos que tratan de diferenciar dentro del plano científico la validez, verdad y objetividad que las disciplinas sociales tienen en su conjunto, así como para explorar

---

6 Weber, *Economía...*, p. 123.

el lugar que el pensamiento racional ocupa dentro de las disciplinas empíricas, más allá del sentido y la comprensión.

Para comprender el postulado de Weber, que al ser titulado "sobre la teoría" se encuentra implícito no lo que define a las ciencias sociales, sino lo que se gesta sobre esta ciencia y las concepciones en las que se basa su entendimiento desde el plano histórico, cultural e incluso académico, ya que, desde el plano del sustento de investigación, la teoría es el apartado que enmarca el avance histórico del conocimiento de una investigación social.

Weber se cuestionó: ¿en qué sentido se mantiene todavía en el terreno científico, dado que la característica del conocimiento científico debe buscarse en la validez "objetiva" de sus resultados, considerados como verdad?[7] El primer señalamiento apunta en pensar la objetividad como fin, pero para Weber los objetos de investigación que busca el científico en el proceso de construcción científica los define como relación con los valores, pensado desde un proceso personal con tintes subjetivos. Con esta interpretación un tanto individualista, introduce el concepto de verdad, pero desde el plano científico, no del subjetivo, y es ahí donde se esboza su validez.

Husserl planteó el recorrido que tensa el proceso científico de la ciencia. La legitimidad es cuestionada por el autor en el entendimiento de lo que para las ciencias europeas se rescata como posturas verdaderas. Una pregunta fundamental planteada en su texto *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* fue: ¿qué circunda la crisis de una ciencia? "Su auténtico carácter científico, la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables".[8] La cuestionabilidad genera crisis y, en el marco de objetividad, el que una ciencia sea cuestionada corre el riesgo de convertirse en ficción.

Husserl planteó el significado de los hechos y lo relaciona con los seres humanos, argumentando que la humanidad se convierte en una ciencia de hechos:

---

7 Max Weber. *Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985, p. 18.

8 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 47.

> ¿Pero puede el mundo y el existente humano en él tener verdaderamente un sentido, si las ciencias convalidan sólo de este modo objetivamente comprobable, si la historia sólo ha de enseñar que todas las formas del mundo espiritual, todos los vínculos vitales que en cada caso sostienen al ser humano, ideales, normas, se configuran como ondas huidizas y de nuevo se disuelven, que siempre fue y será así, que la razón debió transformarse en sinsentido y el bienestar en calamidad?[9]

Husserl se atreve a tensionar el vínculo existente entre la humanidad y la ciencia. A modo de subsistencia histórica, los seres humanos habitantes del planeta tierra permanecen por los esfuerzos de la ciencia por interpretar y descubrir lo observable, este dicho puede tensionar ideologías distintas, pero, sin duda, si la ciencia tiene tal peso al grado de la existencia y no de la extinción de la humanidad, ¿qué pasaría si toda la ciencia resultará en crisis?, ¿tendríamos guerras por la verdad? La respuesta se podría encontrar con las preguntas que Husserl se planteó desde la fenomenología trascendental.

Husserl planteó lo práctico de la fenomenología, le designa un método y una actitud que tiene que ver con lo intelectual, "la actitud intelectual, específicamente filosófica; el método específicamente filosófico".[10] Así como en la lógica trascendental posiciona a la filosofía y la compone con este nuevo método fenomenológico, deja en claro que es a través de esta disciplina filosófica desde donde se cuestiona el conocimiento, pero la filosofía sola, digamos, sin este componente fenomenológico, no podría trascender el objeto mismo del conocimiento.

En cuanto a la relación con la ciencia, Heidegger fue muy claro: "La ciencia no piensa";[11] como tal, la posiciona desde un ámbito imposibilitador e incluso como una especie de protección en su propio movimiento ante el pensamiento. Con esta postura, gracias a que la ciencia no piensa, puede seguir su marcha y continuidad.

Si se interpreta a la ciencia como un archivo de pensamientos que la sostienen y le propician continuidad, ¿dónde podríamos ubicar este

9 *Ibid.*, p. 50.
10 Husserl, *La idea de...*, p. 33.
11 Martin Heidegger. *¿Qué significa...*, p. 19.

cúmulo de pensamientos arraigados? Pueden situarse en la memoria. "Memoria es la concentración del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria es la congregación del pensamiento",[12] una concentración que no es pensamiento puro y que no se puede confundir para evidenciar que se está pensando, ya que el autor también refiere al aspecto pensativo, la atribución de posicionar el propio pensamiento, pero desde un plano negativo, dependiendo del contexto que lo acompañe. El ser humano que piensa no es el que se vuelve pensativo ni el que está pensando.

El científico como constructor de la ciencia social

¿La ciencia es subjetiva? Para Weber, el científico posee una relación directa con sus valores, que distingue del trabajo científico, para lo cual plantea la siguiente precisión: "La ciencia realiza una función específicamente inversa: convierte en problema lo que convencionalmente es evidente",[13] pero esta evidencia parte del proceso científico y el problema podría vincularse a partir de lo que ya fue evidente y necesita replantearse. Siendo así, lo subjetivo se quiebra al momento de que surge la teoría científica; entonces, cabe preguntarse ¿cómo se valida la verdad?

Un tinte esencial para fortalecer el cuestionamiento de la primera pregunta es definir cuál sería el interés del científico social en su práctica dentro de lo que podemos denominar ciencias sociales. Weber parte de seleccionar la realidad pensada como tal, lo que es representado, para interpretarla desde el plano selectivo en conjunto con los valores y el significado que se le atribuya, más allá de lo que definió en el libro *Economía y sociedad* con respecto a la función de los sentidos.

Weber llega a problematizar la relación entre el trabajo científico y el académico, en el cual postula que puede confundirse con los fines de transmisión meramente científicos, en contraste con los fines académicos del transmisor de conocimiento.

12 *Ibid.*, p. 22.
13 Weber, *Sobre la Teoría...*, p. 129.

Advierte las confusiones que pueden plantearse por presentar una diversidad en definir la realidad social, pensada desde dos escenarios, uno desde un espacio educativo, salón de clases en el cual el académico transmite "su verdad" con tintes científicos, pero el trabajo científico en sí requiere una evidencia que conlleva a la verificación, donde se prueban o no ciertas afirmaciones, en la cual las realidades también pueden tornarse históricas y culturales.

¿Cómo se relaciona la fenomenología y el conocimiento? "La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que halla su lugar la ciencia de la esencia del conocimiento".[14] En este enunciado la esencia del conocimiento tiene su representación fenomenológica. Para Husserl explorar este campo y atreverse a plantear de lleno su idea sobre fenomenología no puede abordarse sin el conocimiento, con esta propuesta es imposible no realizar los siguientes cuestionamientos: ¿Lo fenomenológico es lo que se observa?, ¿todo conocimiento es fenomenológico?, ¿la fenomenología es una idea empírica?, ¿el conocimiento se transforma a través de los fenómenos observados? Preguntas pertinentes para situar el objeto de investigación.

Heidegger retoma la propuesta de Husserl con las investigaciones lógicas, pero no para interpretar objetos, sino para que sean mostrados como significados ideales que caracterizan las disciplinas, lo enlaza con la preocupación por el entendimiento del objeto y de aquí parte la función propia del preocuparse para explicar la ciencia:

> 1. Una determinada preocupación tiene la peculiaridad de descubrir aquello de lo que trata y traerlo a la existencia 2. Explicitar de forma concreta lo descubierto tal como existe. 3. Mantener de un determinado modo lo explícitamente desarrollado. 4. Entregarse a lo mantenido, esto es, a partir de aquí volver normativos principios específicos para aquello de lo que nos ocupamos en otras preocupaciones. 5. Perderse: aquello en lo que está la preocupación es propuesto tan incondicionadamente que cualquier otra preocupación está fundamentalmente motivada por ello.[15]

---

14 Husserl, *La idea de...*, p. 92.

15 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2006, p. 76.

Con la preocupación como escenario, posiciona el elemento posibilitador en el proceso de búsqueda indagatoria, en la cual se introduce el inicio de investigación; pero esta búsqueda trae consigo una curiosidad por el descubrimiento como por el proceso. Pero también la respuesta es la que se busca encontrar, vista como una tendencia que es requerida y sobre todo validada.

Es este un camino que incluye una mirada que vislumbra, entre lo claro y oscuro, lo que se enuncia a través del lenguaje que nombra aquello que es en tanto objeto real y también lógico, pasando por un proceso que busca argumentar los acontecimientos que surgen en el caminar del descubrimiento fundamentado a lo largo de la historia por los seres humanos, desde los griegos, como Aristóteles, hasta la lógica trascendental de Husserl, en la cual el componente que se busca en la investigación es la validación.

Para Heidegger, "la validez es el modo en que la verdad existe públicamente. Este aspecto peculiar en que la verdad se da públicamente es de tal clase que ya ha renunciado a la verdad".[16] Ante esta postura caben las preguntas: ¿La ciencia debe ser pública para ser válida? ¿Lo que se publica de la ciencia es la verdad? ¿Es incuestionable en tanto pública su verdad y pasa a ser interpretada por el lenguaje de otros? Siempre se regresará a la introducción en todo proceso de investigación para recordar lo que significa investigar.

Heidegger se cuestiona "¿qué es lo que más merece pensarse y cómo se muestra en nuestro tiempo problemático?".[17] Aunque las preguntas puedan interpretarse desde una condición de censura, debido a lo que se prioriza como importante en la selección de pensamiento, estas marcan una ruta legítima al propio acto que incurre el pensar, distinto al pensamiento como ejercicio, situado, nombrado y colocado dentro del aprendizaje permanente.

Para Heidegger, "lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos",[18] el problema lo sitúa desde el contexto que atraviesa el tiempo en el cual se ejerce el pen-

16 *Ibid.*, p. 106.
17 Heidegger, *¿Qué significa...*, p. 16.
18 *Ibid.*, p. 17.

samiento, pero también el tiempo donde se instaura como lugar de pensamiento.

Gadamer, por su parte, postula que la experiencia posibilita una interpretación fenomenológica, la interpretación de esa experiencia es la hermenéutica aplicada en el sentido de vida; pero el sentido hermenéutico aplicado a los textos es un saber que se construye muchas veces por las preguntas.

"¿Cómo es entonces posible llegar al no saber y al preguntar?".[19] En este paso que reconstruye la realidad que propicia la duda, augura la reconstrucción entre el desconocimiento y conocimiento que se instaura en el sentido de provocar el descubrimiento.

¿Cuál es esa vocación íntima que tiene el hombre de ciencia? Weber precisa que la vida académica en su dinámica estructural se sitúa en el azar, pero que no tiene nada que ver con la vocación: "Nada tiene valor para el hombre en cuanto hombre si no puede hacerlo con pasión";[20] independientemente de la ciencia, la constitución de valía en cualquier actividad que se emprenda se desarrolla con el componente de la pasión. En lo apasionante se encuentra esa reproducción especializante que se va adquiriendo con la repetición continua de las actividades que se realizan en la reproducción de la vida académica.

Weber apunta a que la inspiración es un componente constante en el trabajador científico y, como tal, puede venir o no venir, y es acompañada de ocurrencias que sirven para ejercitar el pensamiento y contribuir al propio progreso de la ciencia. Si estos procesos son cualidades del científico, entonces, ¿cuál es el sentido de la ciencia? Pensada más allá de la generación de conocimiento especializante, Weber apunta a que la práctica y la técnica orientan lo que la experiencia científica ofrece y, aún más, lo que se señala como instrumento del trabajo científico: el experimento racional.[21]

---

19 Gadamer, *Verdad y...*, p. 443.
20 Max Weber. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 192.
21 *Ibid.*, p. 204.

Un acercamiento a la investigación social

Heidegger parte de la postura de Aristóteles acerca de la percepción que se tiene del mundo como un particular modo de ver, aquí se apertura el entendimiento de los sentidos, las realidades y lo que puede interpretarse como verdad desde el plano de las ciencias: "Cuando se trata expresamente de captar la existencia, de mantener lo que se muestra, de alcanzarlo en sí mismo, entonces permanecemos en el concepto de la ciencia".[22] Estar dispuesto frente al mundo, con esa postura los sujetos que abordan la ciencia se implican con el entendimiento que se traduce como un *estar dispuesto a entender*.

Previamente la conciencia es el estado que permite discernir entre lo que se deja ver en la claridad y oscuridad, pero ¿cómo se trae la conciencia? Para Heidegger atraviesa la palabra, por lo tanto, se es consciente a medida en que la palabra se sitúa en el lenguaje.

Si se radicaliza la posibilidad de ver entre lo claro-oscuro a partir del supuesto de que solo en la claridad se ve por la idea de visibilidad, Heidegger plantea que en la oscuridad también hay luz, en ella también se ve. Para Heidegger no es suficiente ver, sino que "poseer voz es un modo destacado de ser, ser en el sentido de vivir".[23] En el proceso de emitir lenguaje radica la existencia del hombre y, a su vez, cuando se investiga dentro de los avatares de la ciencia, esta voz y lenguaje hablan sobre él como una construcción de supervivencia mediante las características del lenguaje: nombrar y nombrarse.

Si se posiciona al lenguaje como enunciador de verdades, ¿cómo se puede validar? "Un ser humano que, al hablar del mundo existente tal como se lo encuentra, puede mentir";[24] al respecto Heidegger inserta un discurso contundente, porque quien miente sabe la verdad de su mentira, es decir, tiene que conocer el hecho del cual se enuncia la falsedad. Teniendo esto en cuenta, puede preguntarse: ¿cómo llegan a ser las cosas determinadas como falsas? Para ver la dimensión abierta con esta concepción es necesario atender a la construcción de la cien-

---

22 Heidegger, *Introducción...*, p. 32.
23 *Ibid.*, p. 34.
24 *Ibid.*, p. 52.

cia, donde se juega lo verdadero y lo falso, la credibilidad y la duda, lo comprobable y lo no confiable.

Es a través de la interpretación donde se profundizan las verdades y falsedades. En la ciencia dentro del proceso de investigación, ¿cómo se podría dar cuenta de ello?, ¿solo se podría evidenciar en cuanto a la temática que enuncia la ciencia o profundizar en lo que se comprende como fenomenología?

Aún en la interpretación fenomenológica, el lenguaje que interpreta el objeto entra en una categoría que depende de la visión y enunciado del sujeto: "El ser del mundo y el ser de la vida mantienen una relación totalmente específica mediante el ser del hablar".[25] En este sentido, lo que se interpreta atraviesa el lenguaje en la medida del entendimiento y la comprensión del mundo.

La ciencia apunta a la evidencia, Weber introduce en este proceso conceptual la importancia de la evidencia para la construcción de interpretaciones, pero puntualiza que "ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos de ese carácter, de evidencia, ser también la interpretación causal válida".[26] Será la hipótesis causal la que podrá tomar este lugar para definir dicha interpretación.

Weber define la relación social como una probabilidad de actuación con sentido que se manifiesta en las acciones sociales; lo ejemplifica con el siguiente proceso "Un 'Estado' deja, pues, de existir sociológicamente en cuanto desaparece la probabilidad de que ocurran determinadas acciones sociales con sentido".[27] Partiendo de este enunciado, los acontecimientos históricos como las revoluciones, fueron representados a partir de acciones sociales que definieron la existencia y concepción del Estado. Ocurre una interpretación histórica a partir de los sujetos que dotan de sentido a sus acciones sociales; con este ejemplo la ciencia social posibilita una acción social.

El concepto de probabilidad propuesto por Weber tiene que ver con la validez, pero pensada desde un orden. Clasifica este orden mo-

---

25 *Ibid.*, p. 61.
26 Weber, *Economía...*, p. 126.
27 *Ibid.*, p. 138.

tivado por la racionalidad, la costumbre o la conducta. Precisa que, en relación con el sentido, este orden no puede ser totalmente válido por su cumplimiento. ¿La validez se manifiesta cuando se cumple el proceso que ordena el sentido? La pregunta adquiere relevancia por la propuesta de Weber acerca de que el orden adquiere un lugar regulador de sentidos. La validez legítima que plantea Weber obedece al orden que se representa desde la tradición, es decir, lo que siempre ha existido; las creencias afectivas propiciadas de las emociones; creencias racionales dominadas por los valores y por la legalidad de lo que se cree.[28]

Más allá de la ciencia, Husserl, partidario de la filosofía, ubica a Descartes como el precursor de la nueva filosofía "con rigor científico, en la unidad de un sistema teorético todas las preguntas significativas con un método apodícticamente intelectivo, en un progreso de la investigación racionalmente ordenado".[29] La filosofía vista con un rigor científico en el cual el cuestionamiento va más allá de las ideas platónicas.

Husserl plantea que el positivismo decapitó a la filosofía, pero la convirtió en un problema para sí misma: "La crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis de la humanidad europea misma".[30] Este punto fue lo que le permitió problematizar las condicionantes para establecer las rupturas científicas críticas de la ciencia europea, en un tiempo donde se permitía la discusión a fondo de las propuestas científicas.

Husserl cuestiona la postura de la exactitud en las ciencias, ¿qué produce la exactitud? "La medición empírica en acrecentamiento de exactitud, pero bajo la conducción de un mundo de idealidades, objetivado de antemano mediante idealización y construcción, respectivamente, de ciertas configuraciones ideales particulares ordenadas según las correspondientes escalas de medida".[31] Pareciera un rompe-

28 *Ibid.*, p. 146.
29 Husserl, *La crisis de las ciencias...*, p. 50.
30 *Ibid.*, p. 56.
31 *Ibid.*, p. 77.

cabezas científico, pero un punto de encuentro entre las ciencias es precisamente privilegiar las que son exactas y objetivas por su propia configuración. ¿Cómo idealizamos la exactitud filosófica? ¿Cómo podemos conjuntar la exactitud en el sentido general que se le atribuye a la ciencia? Más aún, ¿qué se podría definir como ciencia fuera de esa exactitud?

Husserl va estableciendo las afirmaciones conceptuales para definir la idea fenomenológica: "La palabra 'fenómeno' tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece";[32] es en este punto clave en donde, a manera de bisagra, explica la esencia misma de la fenomenología. Al definir esta unión podría pensarse lo siguiente: el aparecer puede interpretarse como lo que llega a manera de conocimiento y lo que aparece es lo trascendental del conocimiento mismo; entonces, cabe la pregunta sobre "¿cómo puede establecerse una ciencia del conocimiento?".[33]

¿Se podría considerar a la fenomenología como ciencia? Para Husserl la filosofía es la ciencia que posibilita a la fenomenología establecerse como parte del pensamiento que cuestiona la realidad objetiva que se convertirá en conocimiento.

Para Gadamer, "Una experiencia solo es válida en la medida que se confirma"[34] y esta confirmación es individual por cada experiencia vivenciada. Una característica de los seres humanos es la exploración y lo que se conecta con la reproducción de la vida es el cúmulo de experiencias.

Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee. Desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto. "Una misma cosa no puede volver a convertirse para uno en experiencia nueva. Solo un hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia".[35] Es decir, la interpretación que se acumula a partir de lo observado de manera única o constante.

32 Husserl, *La idea de...*, p. 106.
33 *Ibid.*, p. 92.
34 Gadamer*, op. cit.*, p. 421.
35 *Ibid.*, p. 429.

Entre lo fenomenológico y lo hermenéutico como fundamento en el proceso de investigación

Weber introduce el componente cultural que posibilita la diferenciación científica en las ciencias sociales, permitiendo cuestionarse: ¿en qué sentido existen "verdades objetivamente válidas" en el ámbito de la vida cultural?[36] Es decir, pensar en esta propuesta desde la libertad de valoración en las ciencias sociales y el significado para validar lo objetivo.

Estas valoraciones que se ubican desde el plano cultural parten de la racionalidad, que Weber ya no se la atribuye a los sentidos, sino a la racionalidad que implica una acción que permite validar verdades, pero a partir de relaciones que se van a posicionar con el diálogo entre la objetividad válida, "inversiones de relaciones causales y, en tanto que de ello se puedan derivar unas valoraciones, referidas exclusivamente al grado de racionalidad de una acción propuesta".[37] ¿Qué sería una relación causal para Weber? Podría definirla como lo socialmente posible que puede identificarse desde el plano de la verdad y la legitimidad.

Si Husserl ubica a Descartes en el plano del pensamiento filosófico avanzado, también le otorga un lugar a Galileo y su contribución como descubridor de métodos. Plantea que la mezcla de instinto conjugada con método, propicia descubrimiento:

> Ciertamente será necesario preguntar, si una mezcla tal puede servir en sentido estricto a la filosofía, a la ciencia, si en el último sentido y en el único que podrían, para nosotros, servir para la comprensión del mundo y de nosotros mismos. Galileo, como descubridor, fue directamente a realizar su idea, método de medición para los datos más próximos de la experiencia general; y la experiencia real-efectiva mostró (naturalmente no con un método radicalmente elucidado) lo que su anticipación hipotética exigía en cada caso; él encontró verdaderamente nexos causales, que permitían su expresión en 'fórmulas'.[38]

36 Weber, *Sobre la Teoría...*, p. 18.
37 *Ibid.*, p. 169.
38 Husserl, *La crisis de las ciencias...*, p. 83.

La fórmula de Galileo fue la hipótesis, aunque Husserl menciona que como tal no la nombró así, pero su contribución la define como sorprendente, porque es a partir de las hipótesis donde las posibilidades científicas nacen para transformar el mundo y su interpretación: "Sorprendente, pues, a pesar de la verificación, la hipótesis sigue siendo hipótesis, la verificación (que es la pensable para ella) es un camino infinito de verificaciones".[39] En esta infinitud de posibilidades pueden situarse las ciencias, exactas, naturales, filosóficas, sociales, psicológicas, etc. Desde cualquier campo de estudio, las verificaciones permiten el proceso de renovación, así como las miradas atravesadas por los científicos de distintas épocas que continúan observando las particulares que les interpelan.

Husserl aborda la idea de la fenomenología desmembrando su función, utilidad y aplicación. Labor nada simple para un fenomenólogo que posiciona la fenomenología como contribución y posicionamiento dentro del mundo de la ciencia.

La lógica trascendental planteada se transformó en una fenomenología trascendental. Husserl pretende abordarla desde la idea, lo sorprendente que ocurre a través de la lectura, es que sus planteamientos se convierten en conceptos que van encaminados hacia el conocimiento fenomenológico. Para entender lo trascendental distinto de la lógica, el autor define lo siguiente:

> El interés de la fenomenología trascendental está, antes bien, dirigido a la conciencia como conciencia; está dirigido a los fenómenos, a fenómenos en doble sentido: 1) en el sentido del aparecer en que el objeto aparece 2) por otra parte, en el sentido del objeto meramente considerado en tanto que justamente aparece en 'apareceres', y 'transcendentalmente', bajo desconexión de todas las posiciones empíricas.[40]

¿Por qué entenderla en doble sentido? Un objeto aparece, pero se desconecta de lo empírico, es decir, apuntando hacia el fenómeno puro en el cual el objeto ignora que lo es en sí mismo. Lo fenomenológico tras-

39 *Ibid.*, p. 85.
40 Husserl, *La idea de...*, p. 17.

cendental como vivencia intelectual que trasciende lo presentado como único: "Toda vivencia intelectual y en general, toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto".[41] En esta afirmación se van integrando los actos que dependen de lo humano desde el proceso de pensamiento y conocimiento, datos que se registran y trascienden fenomenológicamente.

Por otra parte, Gadamer, en su texto *Verdad y método,* establece un análisis particular con respecto a la hermenéutica posicionada desde su origen, alcances y finalidad.

Desde los postulados de Heidegger en torno al ser, visto desde su temporalidad que propicia como consecuencia la hermenéutica como un dispositivo de comprensión. Gadamer retoma este alcance que desemboca entre la dupla comprensión-interpretación para analizar las características de la hermenéutica.

¿Comprender es hermenéutica? Para Gadamer no basta el proceso de comprensión como iniciación hermenéutica, incluso tensa la figura del intérprete, quien es el sujeto que comprende e inicia el proceso hermenéutico, pero se proyecta: "El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo".[42] En este juego de proyección, Gadamer, a manera de advertencia, introduce el sentido que el sujeto que comprende dota a lo que analiza a partir de sus propias proyecciones. Ocurre una especie de penetración del sentido dentro del proceso de comprensión.

Con respecto a la interpretación, el autor enfatiza que siempre se construye a partir de los conceptos previos que se transforman para dotar de sentido lo que se requiere interpretar.

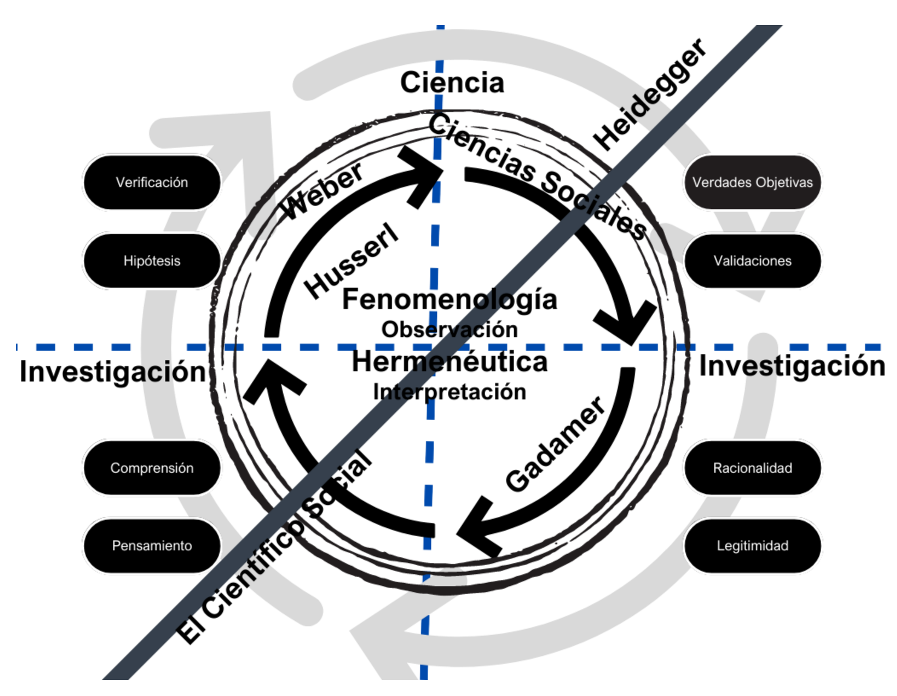
Para la comprensión, Gadamer cuestiona los orígenes y las validaciones que constantemente se encuentran expuestas para comprobar lo que se comprende: "El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada herméticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la

41 *Ibid*., p. 40.
42 Gadamer, *op. cit*., p. 333.

alteridad del texto".[43] En esta conciencia que puede determinarse como origen, apunta a que esta surja de una forma natural, que posibilite la comprensión pura, sin una interpretación e incluso validez previa.

En esta validez previa Gadamer recurre al concepto de prejuicio, como proceso previo a la validación presentada como determinante. Para este análisis se pregunta: "¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?".[44] La respuesta se puede encontrar en que la hermenéutica posibilita usar la razón de manera correcta con los procesos hasta aquí abordados: comprensión, proyección, interpretación y juicio.

Se propone el siguiente esquema para el entendimiento fenomenológico y hermenéutico en las ciencias sociales para el desarrollo de una investigación social:



Fuente: Elaboración propia, con base en los principios de Weber, Husserl, Heidegger y Gadamer en torno a la fenomenología y la hermenéutica para el entendimiento de la ciencia.

43 *Ibid.*, p. 335.
44 *Ibid.*, p. 344.

La fenomenología y la hermenéutica forman parte del proceso de investigación social, tanto la observación como la interpretación pasan por la formación científica donde ocurren los procesos de validez, verificación, pensamiento, comprensión, racionalidad, verdades objetivas, hipótesis y legitimidad. Componentes que Weber, Husserl, Heidegger y Gadamer refieren como elementos fundamentales para sustentar cualquier investigación.

Esta propuesta se acerca al cuestionamiento planteado como eje articulador del presente texto: ¿Qué es eso llamado investigación social? A manera de respuesta podría proponer lo siguiente: es aquello de lo observable que genera rutas de interpretación, construidas en el marco de las ciencias sociales, para ser problematizadas por los científicos sociales que enmarcan y registran los descubrimientos que posibilitan un registro histórico fenomenológico y hermenéutico de todo el conocimiento verificado.

Fenómenos interpretados bajo la mirada del científico social, que reconstruye una y otra vez una parte delimitada de alguna temática particular, que forma parte de la ciencia social. El cruce entre lo fenomenológico y lo hermenéutico se articula a través de la mirada de quien es capaz de nombrar eso que observa.

Conclusiones

No es a partir de meras definiciones que se logra problematizar el campo de estudio de las teorías sociales. La consideración de la objetividad y el manejo de la verdad posicionan los estudios sociales en el plano científico, para confirmarlos como ciencia, o bien, desde el plano académico, como postura científica. Esto posiciona al científico social como productor de determinados planteamientos que pueden convertirse en un cúmulo de verdades legitimadas. Dicho proceso de legitimación es parecido a la forma como el Estado legitima su poder, que es desde su posición instituyente y no desde verdades objetivas fundantes del orden estatal. La legitimidad de la ciencia es una cuestión de posicionamiento social y no de verdades originarias. Weber advierte la línea delgada entre la verdad, validez y objetividad, como componentes indispensables en

las ciencias, planos que los científicos sociales comenzaron a delimitar para posicionar y definir sus campos de estudio.

A partir de los elementos que constituyen a la sociología como ciencia, Weber define los conceptos en un sentido político, lo que los posiciona en el plano institucional y de relación social. Por ejemplo, cuando propone que "por Estado debe entenderse un instinto político de actividad continuada. Cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio de la coacción física legítima para el mantenimiento del orden vigente",[45] traducido esto en el orden administrativo de las acciones sociales, pero con precisiones distintas para los sujetos con la particularidad de sentidos que los caracteriza.

Lo legítimo posible Weber lo identifica a través del Estado, en el cual lo causal no parte de las verdades objetivas, "ha aumentado en gran manera el prestigio del Estado. Entre todas las comunidades sociales, él es la única a la que hoy en día se le atribuye el poder 'legitimo' sobre la vida, la muerte y la libertad".[46] Esta precisión señala que más allá de pensar en las relaciones causales o la verdad absoluta, existen legitimidades históricas construidas que sustentan el poder sobre los cuerpos e ideologías pensadas de lo individual a lo social. ¿Por qué tomar como ejemplo al Estado si se habla de ciencias sociales? Porque en las relaciones de poder y validación que construyen legitimidades se puede correr el riesgo de que en nombre de la ciencia se fundamenten grandes atrocidades a la humanidad, debido a que este poder que plantea Weber queda en manos de unos cuantos que pueden decidir "científicamente" los avances de la humanidad y sus accesos. Es por ello que las ciencias sociales siempre partirán desde el lado fenomenológico y requerirán de la parte hermenéutica, para contraponer posiciones legitimas en cuanto a las distintas temáticas que interpelan a las sociedades del mundo a través de la historia.

La subjetividad del mundo que aclama verdades científicas permanece como vía para el conocimiento, pero si la verdad se posiciona fuera

45 Weber, *Economía...*, p. 160.
46 Weber, *Sobre la Teoría...*, p. 181.

del plano científico, entonces se desvaloriza. Hablando desde la ciencia, su campo pasa por la verificación, la verdad, en busca del "sentido general de la cientificidad que toda la filosofía anterior aspiraba a actualizar, como el único que en general se hallaba y podía hallarse en su horizonte espiritual".[47] Husserl no se deslinda ni quita su señalamiento en atribuirle a la filosofía ese horizonte verificable, con ciencia, objetiva. Aquí el punto crucial: una ciencia se puede encontrar en crisis cuando pierde objetividad, más allá de la verificación y la exactitud.

Husserl postula la idea de fenomenología como práctica y análisis, "fenomenología como análisis de lo que se da en sí mismo".[48] La interpretación que propongo al respecto es lo que se gesta a partir del proceso del análisis de las evidencias, es decir, lo que se evidencia de sí mismas bajo la mirada de la fenomenología.

Se entiende su posición filosófica, porque actualmente se cuestiona con legitimidad a la ciencia por su veracidad: objetos, conocimiento, evidencias, todo lo que llega a sumar o restar en nuestro pensamiento como la información pura a instaurarse en las ideas y juicios que se posicionan a lo largo de la vida. Importa retomar el pensamiento de Husserl, debido a su fundamentación del proceso fenomenológico, el cual es rescatable para cuestionar lo que elegimos como saber. En el trayecto de las investigaciones sociales, la elección del saber surge del interés por entender los fenómenos que se observan; surge a partir de las preguntas que emergen de la consideración de esos objetos, preguntas que pueden responderse desde distintos campos disciplinarios; para las ciencias sociales estos objetos se transforman en sujetos, acciones, teorías, representaciones que parten de la forma en que se manifiestan.

El tiempo se constituye en cuanto linealidad aprendida para el ser humano: presente, pasado y futuro, Heidegger comenta que "lo futuro es lo 'ahora todavía no'; y lo pasado es 'ahora ya no'. Lo futuro es lo todavía ausente, y lo pasado es lo ya ausente".[49] Entonces, ¿el pensamiento se gesta según el tiempo en el que se nombra? Si se parte de esta lógica del tiempo, las investigaciones sociales cuentan con estos

47 Husserl, *La crisis de las ciencias...*, p. 142.
48 Husserl, *La idea de...*, p. 106.
49 Heidegger, *¿Qué significa...*, p. 66.

tres tiempos, lo cual conlleva la idea de que el pensamiento y comprensión de ciertos fenómenos sociales precisan de la aplicación de un método que interprete la realidad social constituida por la linealidad temporal y su representación.

El pensar el tiempo compuesto de memoria y procesos que nos sitúan categóricamente en posiciones nos hace adquirir capacidades humanas que decidimos ejercer, como el pensamiento y acto del ser pensante: "Ningún pensamiento se crea por sí mismo el elemento en el que se mueve. Pero todo pensamiento hace esfuerzos propios por permanecer en el elemento que se le ha asignado",[50] quizá esa asignación tenga su base en el tiempo donde se sitúa el acto de pensar.

Un componente del pensar es el enseñar, ya que para Heidegger "enseñar es todavía más difícil que aprender".[51] El espacio propicio idóneo para el aprendizaje se transforma en el propio acto de pensar, aprender, enseñar e instaurar en el tiempo lo que queda como resto o inicio de lo que significa pensar. Aquí es donde se relaciona la ciencia con el pensar: "La relación del pensamiento con la ciencia; la relación entre enseñar y aprender; el pensamiento como mano de obra".[52] El pensamiento es una herramienta, una función transformada en el instante, ahí donde ocurre el acto de pensar.

Entonces, en relación con el pensamiento para producir ciencia, ¿cómo se podría entrelazar la experiencia con la hermenéutica? Del lado textual y apuntando a una conclusión hermenéutica de la propia interpretación, Gadamer afirma: "La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto se comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar. Pues el texto tiene que ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar".[53]

Una verdadera reconstrucción de la pregunta originaria que después de la comprensión evoca el texto, una mezcla entre lo propio y lo que se encuentra, un descubrimiento nuevo ante cada interpretación que la hermenéutica transforma.

---

50 *Ibid.*, p. 93.
51 *Ibid.*, p. 77.
52 *Ibid.*, p. 81.
53 Gadamer, *op. cit.*, p. 453.

Weber cuestionó el propio sentido de la ciencia como vocación y abrió un debate al pensar que todo trabajo científico tiene validez lógica y metodológica. La interpretación sería el trabajo científico con que constantemente el investigador hace frente a cada interés, lugar donde se sitúa la hermenéutica, pero también la fenomenología.

Pensar la ciencia como vocación transformada en una vocación científica, si se torna política, entonces la vocación obedece a la ideología y no a la transmisión del conocimiento científico; en este punto el aporte de Weber siempre fue claro.

Las ciencias sociales continúan desarrollándose bajo los esquemas fenomenológicos y hermenéuticos planteados por estos cuatro autores clásicos. Se podrán descubrir nuevas metodologías, abordajes y aproximaciones, pero la estructura conserva estos planteamientos que impulsaron la posibilidad de transformar el pensamiento en conocimiento científico.

Entre la ciencia y el científico social hay un camino que lo produce el propio sujeto constructor de ciencia. También el proceso para realizar ciencia, como lo es la investigación social, con sus metodologías, hipótesis, objetivos y verdades, conserva el camino sociohistórico en el trazo y las huellas de su fundamentación. Así es como a través de la historia se nos ha enseñado a hacer ciencia, esto desde el plano académico-formal, dentro del cual se sitúa un avance inmenso para construir e interpretar desde las ciencias sociales todas las posibles manifestaciones que construyen la propia ciencia.

Más allá de la academia, la esencia del ser humano es fenomenológica y hermenéutica. Dentro del plano científico, esta esencia se convierte en una técnica que configura y dota de sentido aquello que se transforma en un interés, más apegado al deseo por saber los *¿por qué?*, *¿cómo?*, *¿dónde?*, *¿cuáles?*, *¿quiénes?*, *¿qué es?* y todas las preguntas que se desprenden de la observación, pero que nacen de esa curiosidad.

La ciencia social nace desde el posicionamiento del deseo de saber y el deseo por interpretar lo que se sabe; nace en el ir y venir de la fenomenología a la hermenéutica, como ejercicio de construcción fundamental para el científico en las ciencias sociales. He ahí la construcción de la investigación social. ¿Habrá otra forma?

Referencias

Libros y artículos

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Heidegger. Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2006.

-----. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2005.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

-----. *La idea de la fenomenología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

-----. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.

Su uso en diferentes temáticas y disciplinas sociales

El científico político y el helicoide hermenéutico: Importancia de la hermenéutica y fenomenología en las ciencias sociales

Iván Said González López
El Colegio de Jalisco

Introducción

¿Qué hace a un científico sino hacer ciencia? Y, ¿qué es la ciencia sino algo que "carece de sentido" por no poder dar respuesta al qué "debemos hacer y cómo debemos vivir"?[1] En este ensayo se verá cómo, si bien pareciera que la ciencia no da las respuestas a lo anteriormente planteado, sí existen unas herramientas de las cuales se puede servir para plantear adecuadamente estas interrogantes: la fenomenología y la hermenéutica. Después de todo, en el pedir está el dar y, por lo tanto, hay que elegir bien qué se le quiere pedir a la realidad que se presenta ante uno. De la pregunta, entonces, dependen las respuestas.

Si se va a interrogar a la realidad, hay que elegir correctamente las palabras. El lenguaje debe ser preciso, apropiado al contexto, bien organizado y, en general, empleado correctamente. Lo mismo aplica para dar a conocer aquello que el científico ha descubierto. Para compartir el conocimiento entonces se deben elegir las palabras con cuidado, hacer el discurso. Lo primero entonces, es saber a quién va dirigido el descubrimiento. Este ensayo tiene la intención de moverse dentro del mundo académico, el que exige una trayectoria específica y un mínimo de conocimientos para estar en mayores posibilidades no solo de comprender el conocimiento, sino de interpretarlo.

No obstante, si este texto es de su agrado, se le invita al lector a buscar otras publicaciones de este autor, pues tiene la convicción de que todos los hallazgos y conocimientos se compartan de la manera más accesible posible, ya que todo logro científico está destinado a ser superado y envejecer. En ese sentido, siempre habrá un progreso

---

1 Tolstoi cit. por Max Weber. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 207.

más allá de lo conseguido.[2] Y debido a que un aficionado puede tener una ocurrencia con el mismo o mayor alcance científico que el de un especialista,[3] es que se sostiene que los académicos deberían hacer más accesible el contenido y liberarse de este elitismo intelectual que algunos, aún en esta época, tratan de mantener.

Una vez que ha quedado establecido el público al que va dirigido el presente trabajo y la postura de este autor al respecto, se terminará esta breve introducción presentando su estructura.

El capítulo se divide en tres partes y se centra en la figura de aquella persona que contribuye al progreso de la ciencia. En una primera parte, se exploran aquellas habilidades y herramientas que se han adquirido y perfeccionado a lo largo de los siglos para tener una mayor comprensión de la realidad. Las contribuciones de Max Weber y de Heidegger son usadas para guiar este análisis. De Weber se retoma su visión sobre la ética y la trayectoria personal que deben seguir las y los científicos, así como su estrecha relación con la política. A este enfoque se le suma la propuesta de Heidegger sobre la habilidad del pensamiento que se debe cultivar para poder interrogar elocuentemente a los fenómenos que son del interés del científico social. De la suma de estas dos visiones se reestructura la figura del *Dasein* de Heidegger ya no como el ser que se pregunta, sino como un científico político.

En un segundo momento, mediante las ideas propuestas por Gadamer y Schütz se ilustra la importancia de apropiarse del conocimiento generado, ya sea por predecesores o contemporáneos. La idea es considerar los conocimientos previos como peldaños que nos permiten aspirar a alcanzar alturas mayores, construyendo sobre lo ya construido. Un ejemplo de esto es cómo Schütz reformuló los conceptos de Husserl para aplicarlos a sus propios problemas.[4] Este capítulo lleva el título de “Volando en V”, en alusión a la formación en “V” que adoptan las aves para recorrer mayores distancias con menos esfuerzo.

---

2 Weber, *op. cit.,* pp. 195-197.

3 *Ibid.*, p. 193.

4 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social.* Barcelona: Paidós, 1993, p. 85.

En la sección final, se explora una propuesta para reinterpretar una figura clave en la hermenéutica: el círculo hermenéutico. La necesidad de esta reinterpretación surge del hecho de que el círculo, siendo una figura bidimensional, resulta insuficiente para describir, explicar o comprender una realidad que se compone de cuatro dimensiones.[5] Esta última para lleva por título: "Del helicoide hermenéutico a la esfera hermenéutica en el tiempo".

El *dasein*, un científico político

La hermenéutica, al menos el término, remite a la interpretación, a la tarea de interpretar, de traducir. De comunicar algo que resulta incomprensible por la manera en la que está dicho, narrado en una lengua extraña, sea de los dioses o de señales y signos.[6]

Si la traducción es una interpretación y la hermenéutica es interpretar, resulta necesario destacar el hecho de que a las ideas de los filósofos alemanes a los que se les atribuyen las primeras bases y posteriores desarrollos de la fenomenología y la hermenéutica como lo son Kant, Dilthey, Husserl, Schütz, Heidegger y Gadamer, entre otros, se las conocen principalmente por medio de traducciones. Al menos que alguien domine el alemán, lo más seguro es que si busca estudiar alguno de los trabajos de estos u otros pensadores germanos recurra a alguna de sus traducciones. En el caso de este ensayo, por ejemplo, para una de las lecturas de Gadamer se recurrió al trabajo de los traductores Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Es decir, irónicamente se conoce a la hermenéutica mediante la hermenéutica misma. Se tiene entonces, a la interpretación de una interpretación.

Más adelante se hace referencia a la obra más reconocida de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, cuyas ideas son fundamentales para este ensayo. Para ello, se ha recurrido al destacado trabajo de traducción del filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera. En el prólogo de su libro,

---

5 Instituto de Física Teórica (IFT). "¿Es el tiempo la 4ª dimensión?". 1 agosto 2017. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=kxVRNdlwGrE. Consultada el 25 de junio de 2023.

6 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 635.

Rivera menciona que no solo se apoyó de sus colegas Hans-Georg Gadamer y François Fédier, sino que enfatiza que la traducción de la obra fue resultado de un esfuerzo colectivo.[7]

¿Es entonces el científico alguien que trabaja en equipo? Ante los ojos de una persona ajena al mundo académico aparentemente la respuesta es negativa. Se ve al científico como alguien solitario, usando una bata blanca de doctor y encerrado en algún laboratorio o, en el mejor de los casos, como alguien sentado frente al escritorio por las madrugadas, escribiendo textos incomprensibles para el lector común. Pero la realidad es todo lo contrario.

La comunidad científica es precisamente eso, una comunidad. Esta no solo está compuesta por los millones de científicos actuales, sino también por todas aquellas personas que, incluso hace miles de años buscaron dar explicaciones a los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, más allá de atribuirlos al capricho de alguna divinidad. Por ejemplo, la dialéctica de Platón, el gran filósofo griego, se utiliza más de dos mil años después en los textos de Gadamer como objeto de reflexión hermenéutica.[8] Aunque Platón, Heidegger, Marx y Weber ya fallecieron, siguen formando parte de la comunidad científica a través de sus contribuciones al avance de la ciencia. Sus enfoques únicos, influenciados e influyentes con los que abordaron la realidad, la describieron, interpretaron, comprendieron y explicaron, son fundamentales para el desarrollo del conocimiento científico.

La labor científica es un esfuerzo colectivo y colaborativo. Tal y como en su momento lo realizó Weber con su revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitk,* cuyo fin explícito consistía en la formación del juicio concerniente a los problemas prácticos de la vida social.[9] A la revista se invitaba a colaboradores que trabajaban con

---

7 Jorge Eduardo Rivera. "Prólogo del traductor". Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera (1953). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, p. 8. www.philosophia.cl. Consultada el 28 de junio de 2023.

8 Gadamer, *op. cit.,* p. 635.

9 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985, p. 16.

los medios de investigación científica y, aunque parezca en un inicio contradictorio, se incluían también publicaciones donde se emitían juicios sobre medidas legislativas y administrativas, o propuestas prácticas referentes a ellas.[10]

Max Weber propone una sociología íntimamente relacionada con la filosofía y en la que encontramos la influencia del pensamiento kantiano y su referencia a los límites del conocimiento, es decir, solo una parte finita de la realidad del espíritu humano forma parte del objeto de la consideración científica.[11] Las ciencias sociales tienen una limitación adicional: la objetividad. Esta es una de las áreas donde se distinguen de las ciencias naturales, principio separatista que Weber toma de Dilthey. Por lo tanto, las ciencias sociales deben seguir una metodología diferente a la de las ciencias naturales, ya que se centran en explicar fenómenos relacionados con ideas de valor. [12]

Para Weber, esta metodología si bien no podía ser la misma que aquella empleada en las ciencias naturales, sí debía buscar acercarse a una objetividad, o, mejor dicho, alejarse de la subjetividad y del relativismo de los valores. Se trata, entonces, de abordar la investigación mediante una "neutralidad valorativa" que permita determinar las causas de los fenómenos estudiados, donde era necesario combinar los medios empíricos con los aparatos teóricos, surgiendo de esta manera el instrumento conceptual de la metodología de Weber: "el tipo-ideal".[13]

La distinción entre las llamadas ciencias naturales y las ciencias sociales y humanitarias fue sostenida por Dilthey, quien dividió a la ciencia en dos: de la naturaleza y del espíritu. A las ciencias del espíritu las designó como "el conjunto de ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social". Estas ciencias buscaban descifrar el complejo de hechos espirituales cuyo conjunto de proposiciones está compuesto por "conceptos determinados, constantes, y de validez

10 *Ibid.,* p. 18.

11 *Ibid.,* p. 5.

12 *Ibid.,* p. 6.

13 Michael Faber-Kaiser. "Introducción". Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985, p. 6.

universal en todo el contexto mental […] las partes se encuentran entrelazadas en un todo".[14]

Dilthey comprendía que las ciencias del espíritu tienen su base en el conocimiento natural y abarcan ampliamente los hechos naturales, identificando que aquellos que se dedican a investigar la naturaleza parten de la conexión natural, mientras que los que investigan al espíritu parten desde la experiencia interna y toman en cuenta tres elementos:[15]

1) El elemento histórico, vinculado a la percepción.
2) El elemento teórico, donde desarrolla el comportamiento uniforme de los contenidos parciales, aislados.
3) El elemento práctico, relacionado a los juicios de valor y a las reglas.

Weber muestra una postura firme respecto a lo inviable y contradictorio que es sostener ideales supremos de validez universal como denominador común práctico para la resolución de problemas, por lo que no debería ser la tarea de ninguna ciencia empírica.[16]

Si bien reconoce que en los estudios sociales los ideales personales son útiles y necesarios, siempre y cuando se le recuerde constantemente al lector (y al autor mismo) cuáles son las escalas de valor con las que se está abordando la realidad y de dónde se deducen los juicios de valor, esto se hace con el único objetivo de evitar que estos estén entremezclados con la investigación científica.[17] De hecho, cuando hay una crítica científica, la confrontación entre las escalas de valor sirve para esclarecer y comprender mejor los argumentos en pugna.[18]

Sin embargo, Weber menciona que si lo que se busca es la exposición de los ideales, ejercer la política social y buscar su implemen-

14 Wilhelm Dilthey. "Libro Primero". *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: FCE, 1949, pp. 11-14.
15 *Ibid.,* pp. 22-25.
16 Weber, *Sobre la teoría…,* p. 25.
17 *Ibid.,* p. 30.
18 *Ibid.,* p. 31.

tación de manera pragmática, entonces solo basta aclararle al lector que terminó la imparcialidad científica que habla a la razón y ahora se trata del hombre de voluntad que le habla al sentimiento.[19]

Quien hace política entonces es alguien que aspira al poder, visto como un medio para la consecución de otros fines, o simplemente para tener el poder por el poder y disfrutar del sentimiento de prestigio que este le confiere.[20] Pero ¿acaso existe un científico que sea apolítico o que no sea una persona de voluntad? ¿Que no los descubrimientos científicos son financiados y empleados ya sea por el gobierno o por la iniciativa privada? ¿Existen dentro de la comunidad científica, personas que estén libres de toda atadura política, entendida esta desde su concepto más amplio?

Se cuestiona lo anterior porque Weber mantiene que la política "consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias; para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura".[21] Y, a la vez, nos dice que en la vocación del científico debe existir una embriaguez, una pasión y un sentimiento tan fuerte que este pueda decir: "Tuvieron que pasar milenios antes de que yo apareciera y milenios aguardaron en silencio a que yo comprobase esta hipótesis" para que entonces se considere que esta persona tiene vocación para la ciencia. Y en caso de no cumplir con estos principios, mejor debería dedicarse a algo distinto. Si no se puede hacer con pasión, no tiene valor para el hombre en cuanto hombre.[22]

No hay nada que limite al científico de abstenerse de ser una persona de voluntad, pues precisamente son ellos quienes, armados con la envestidura de la razón lógica y la evidencia, ya intervienen en las cuestiones de interés público mediante la investigación. No se trata de tomar alguna postura partidista, sino de promover en la vida cotidiana el quehacer científico colaborativo con personas que defienden ideales diferentes a los propios.[23]

---

19 *Idem.*
20 *Ibid.*, p. 84.
21 Weber. *El político…*, p. 178.
22 *Ibid.*, p. 192.
23 *Ibid.*, p. 32.

Para ilustrar este punto, se procederá a realizar una tabla comparativa entre aquellas cualidades y habilidades decisivas que Weber recomienda debe tener un político y aquellas que debe tener un científico.

Tabla 1. Comparativa de cualidades entre el científico y el político

Cualidades o habilidades	Científico	Político
Pasión	Embriaguez, sentimiento tan fuerte entregado a la causa de la ciencia.	Entrega apasionada a una causa.
Sentido de la responsabilidad	Debe desarrollar un método de trabajo sobre el terreno de un duro trabajo.	La responsabilidad se convierte en la estrella que orienta la acción hacia el servicio de su causa.
Mesura	Mantener distancia de la subjetividad y del relativismo de los valores.	Guardar distancia con los hombres y las cosas. Capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad.

Fuente: Elaboración propia a partir de las ideas de Max Weber.

No solo se comparten cualidades, sino que el científico y el político, según Weber, comparten la misma debilidad: la vanidad. Esta es una especie de enfermedad profesional, aunque si bien Max Weber considera que no estorba en el trabajo científico, sí lo hace en el político, pues se “deja de estar exclusivamente al servicio de la ‘causa’ para convertirse en embriaguez personal”.[24] Sin embargo, esta enfermedad produce los mismos estragos para el científico, pues si no tiene cuidado, termina escribiendo y rodeándose de gente que aplaude sus ideas y alejándose de aquellos que las cuestionan; eligiendo publicar en revistas idóneas para mantener su estatus académico, aunque en esencia sus trabajos ya hayan dejado de contribuir al avance científico

24 *Ibid.*, p. 155.

y se hayan convertido en mero reciclaje de ideas anteriores. La vanidad, entonces, es veneno tanto para el político como para el científico, quienes en realidad comparten las mismas fortalezas y las mismas debilidades porque precisamente se trata de la misma persona.

Por lo tanto, el político es un científico en tanto vive para y de su causa. Y el científico es un político al momento de buscar alzarse como el gran genio que logró comprobar su hipótesis. Para hacer esto, ambos se aprovechan de sus conocimientos y relaciones previas, generan y se unen a nuevas redes, y encuentran nuevos medios para lograr su fin. La pasión, la vocación es aquello que los une, fusiona y en ocasiones confunde. ¿Su pasión comparte algún medio en común? Esta pasión del científico y del político comparte un medio en común: la pregunta.

Lo más accesible a un estudio científico, es la pregunta de la idoneidad de los medios ante unos fines dados.[25] Esto también aplica al político, que buscará responder cuáles son los medios más adecuados para resolver cierta problemática social. Esta interrogante llevará a la persona responsable a sopesar el fin y las consecuencias de su actuación, estas confrontaciones que eventualmente resultarán en la toma de una decisión dependerán de la persona voluntariosa; "aquella que sopesa y elige entre los valores en litigio según su propia conciencia y su propio concepto del mundo".[26]

Hay que tomar en cuenta que la ciencia empírica no enseñará a nadie lo que debe de hacer, sino aquello que puede hacer, y quizás, con suerte, lo que quiere. Esto sin considerar que en las ciencias del espíritu las ideologías suelen entrelazarse en la argumentación científica, la enturbian y la dirigen según los propios ideales personales.[27] Para evitar que estos ideales perturben la objetividad de la ciencia, Weber se hace la siguiente pregunta: "¿En qué sentido el investigador se mantiene todavía en el terreno científico, dado que la característica del conocimiento científico debe buscarse en la validez 'objetiva' de sus resultados, considerados como verdad?".[28]

---

25 Weber, *Sobre la teoría…* p. 20.
26 *Ibid.*, p. 21.
27 *Ibid.*, p. 23.
28 *Ibid.*, p. 18.

De nuevo, encontramos una tendencia innata en los seres humanos de hacer preguntas, una tendencia que se destaca más en los científicos, políticos y filósofos. Pero surge una interrogante: ¿Quién o qué es ese "ser" que junto con el "humano" forman al "ser humano"?

Heidegger crea todo un tratado para la "elaboración concreta de la pregunta por el sentido del 'ser'".[29] El autor de *Ser y tiempo* comienza su ensayo precisamente argumentando la necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser, pero eso es algo que no se revisará en el presente escrito. Por el contrario, se irá a cuestionarse precisamente sobre la pregunta por el sentido del ser, ¿por qué Heidegger establece que debe ser planteada?

Para Heidegger: "Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así [...] al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado".[30] Dentro de las preguntas, existe el que pregunta, y quien debe preguntar por el ser debe ser un ente que se vuelva transparente en su ser, es decir, cada una de las personas, de los seres humanos, incluyendo aquellos individuos que están leyendo esto. Este ente que "tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*".[31]

Para Heidegger, la fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología, la cual solo es posible como fenomenología. Además, la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, en tanto que interpreta.[32] El *Dasein* se convierte entonces en ese científico, filósofo o político que cuestiona sobre el ser o, más propiamente, los tres terminan siendo el *Dasein* que se cuestiona. Pero también lo es el artista. Tanto el científico como el artista y, por supuesto, el político, solo tienen personali-

29 Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera (1953). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927, p. 12. www.philosophia.cl. Consultada el 28 de junio de 2023.

30 *Ibid.*, pp. 15-16.

31 *Ibid.*, p. 18.

32 *Ibid.*, pp. 45-46.

dad si están pura y simplemente al servicio de la causa. No se conoce ningún gran artista que haya hecho algo distinto a servir a su arte y solo a este.[33]

El arte, por su parte, tiene mucho más en común con la ciencia de lo que podría parecer, ya que "el científico y el artista son creadores porque su trabajo exige un trabajo riguroso en todos los instantes"[34]. La ciencia y el arte necesitan de cualidades en común para desarrollarse: la curiosidad y el asombro abordan la realidad y la interrogan.[35]

Pero este sujeto pensante se mueve dentro de un espacio y tiempo limitado. Este espacio se presentará y estará en el mundo del *Dasein* "en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein* ha abierto el espacio".[36] Esto es importante, porque el *Dasein* es un ser espacial en un sentido originario y, por lo tanto, el espacio se presenta como *a priori*, pues comparece de la mano en el mundo circundante.[37] Es decir, el mundo del *Dasein* tiene, hasta el momento, las tres dimensiones: arriba, abajo, a un lado y al otro. Se mueve en esta realidad y es consciente de ella. Comprenderla le requiere, por lo tanto, pensar más allá de un ir y venir, que sería algo así como un lado a lado, o dar vueltas. Este científico político necesita una herramienta que le permita interpretar y cuestionar la realidad ante él de la mejor manera, necesita una hermenéutica acorde a las circunstancias.

Pero para lograrlo es menester pensar en qué pensamos cuando pensamos y después estar dispuestos a incursionar en el aprendizaje de pensar.[38] Lo primero que se sugiere pensar es sobre cómo al reflexionar en el estar-en-el-mundo se puede llegar a perder de vista la cotidianidad del *Dasein*. El comprender, de acuerdo con Heidegger, debe ser concebido primariamente como el poder-ser del *Dasein*…

33 Weber. *El político…*, p. 195.

34 Moscovici cit. por Ignacio Medina Núñez. "Interdisciplina y Complejidad: ¿Hacia un nuevo paradigma?". *Revista Perspectivas*. Sao Paulo, núm. 29, 2006, p. 94.

35 Nenclares cit. por Jairo R. Salinas. "El arte es otra forma de investigar la realidad". *Centro de Ciencias de la Complejidad. Noticia 227/2022*. https://www.c3.unam.mx/noticias/noticia227.html.

36 Heidegger, *op. cit.*, p. 117.

37 *Idem*.

38 Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 15.

donde encontramos dos propiedades de este: el interpretar y el comprender.[39] El acto o fenómeno positivo que termina por constituir el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano es el discurso, mismo que "se expresa y siempre se ha expresado en palabras". El discurso, al ser palabras, es lenguaje y al ser lenguaje lleva en sí "un estado interpretativo de la comprensión del Dasein". Se resalta que este estado interpretativo del lenguaje es el ser a la manera del *Dasein*.[40] He aquí otro elemento que comparten los científicos, políticos, filósofos y artistas: el discurso como estado interpretativo de la comprensión de uno.

Volando en "V"

En el 2001 se resolvió parcialmente una de las interrogantes que podrían surgirle a todo buen observador del mundo que le rodea: ¿por qué las aves al volar en parvada y, en especial, al hacerlo en largas trayectorias lo hacen en forma de "V"? La respuesta parcial fue gracias a un estudio con pelícanos. En este estudio, se buscaba dar respuesta al fenómeno del vuelo en "V" de las aves. Se midió el ritmo cardiaco de un grupo de pelícanos blancos que fueron entrenados para volar en "V". Lo primero que notaron fue que el pelícano que estaba en la punta tenía un ritmo cardiaco mucho más acelerado que el resto de la parvada. En las observaciones, también se percataron que el ejemplar que va al frente no es el mismo durante todo el trayecto y que tampoco se trata del más hábil o del líder, sino que es un puesto que se van rotando. En pocas palabras, se descubrió que volar en "V" tenía una enorme ventaja, ya que ahorraba una significante cantidad de energía.[41]

Catorce años después, se realizó otro experimento con pájaros para tratar de dar una respuesta total a esa interrogante. En esta ocasión midieron la posición de las aves, así como la velocidad y los aleteos durante la migración. Los resultados demostraron que, a pesar de lo

39 Heidegger. *Ser...*, p. 169.

40 *Ibid.*, 170.

41 Henri Weimerskirch *et al*. "Ahorro de energía en la formación del vuelo". *Nature* 413, 2001, pp. 697-698. https://doi.org/10.1038/35099670.

difícil que es generar esta formación de vuelo, las aves se posicionan dentro de la "V" para beneficiarse del flujo de aire creado por el ave que va delante. Cuidadosamente sincronizan el aleteo de sus alas con el de sus compañeros de grupo para obtener un impulso adicional al volar en altitudes elevadas.[42]

Este vuelo en "V" recuerda a la comunidad científica, en tanto los científicos se van beneficiando de los descubrimientos de sus compañeros. Ninguno empieza de cero. Se trata de un proceso recursivo en el cual se es producto de un proceso de reproducción que es anterior a dicho proceso, pero una vez que es producido, se convierte en producto del proceso que va a continuar.[43] Este proceso también es identificado como el principio de recursividad organizacional dentro del contexto del pensamiento complejo de Edgar Morin.

Para Morin, la realidad es compleja y como tal debe de pensarse. De acuerdo con este autor existen tres principios que pueden ayudar a pensar la complejidad.[44] El primero es el dialógico, el cual permite mantener la dualidad en el seno de la unidad, asociar dos términos que son a la vez complementarios y antagonistas. El segundo principio es el de recursividad organizacional, este, por ejemplo, explica que un proceso recursivo "es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce"[45]. El tercer principio es el hologramático, que consiste en que la parte está en el todo y el todo está en la parte, trascendiendo de esta manera al reduccionismo y al holismo.

En el tema que aquí ocupa, la recursividad organizacional es el equivalente al torbellino o vórtice de aire generado por la punta del ala del pájaro que está adelante en la formación "V" de la que se hablaba párrafos atrás. Esta sincronización de las aves consiste en que cada individuo retrasa el aleteo lo suficiente para permitir que se propague una onda de sincronía lo largo de cada brazo de la "V". Si

42 Nature video. "Come fly with me". 15 de enero de 2014. *YouTube*: https://www.youtube.com/watch?v=fKkzqk3RMLc.

43 Edgar Morin. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Madrid: Editorial Gedisa, 1994, p. 106.

44 *Ibid.,* pp. 105-108.

45 *Ibid.,* p. 106.

alguno llegara a equivocarse, el pájaro detrás simplemente al percibir el problema ajusta el ritmo de sus propios aleteos para evitar quedar atrapado en la fuerte corriente descendente que se ha generado.[46]

Traída esta analogía a la comunidad científica, cada científico puede decidir unirse a la formación para llegar más lejos y aprovechar el vórtice de conocimientos que ha generado la persona investigadora antes que él o ella. Puede decirse que así es como la hermenéutica y la fenomenología se han ido desarrollando. Para visualizar lo anterior basta con comprender que, si bien Husserl es considerado el padre de la fenomenología y quien iniciara con este movimiento fenomenológico, lo cierto es que su trabajo fue conocido y adquirió otro sentido cuando "esa corriente" fue tomada por Heidegger, uno de sus alumnos, quien la impulsó, dándole un nuevo sentido en dirección a la hermenéutica para que, tiempo después, su alumno Gadamer la tomara y aprovechara para generar esta hermenéutica aplicada.

No se puede comprender el mundo en su totalidad ni la esencia última del ser. Por lo tanto, toda contribución científica tiene que partir de ahí: de que no importa el fenómeno que se estudie, este será solo un "fragmento" de la realidad, en el entendido que la realidad de la que se extrajo es distinta a la realidad de hoy y a la de mañana.

Lo anterior es así, pues las y los científicos vuelan explorando este inmenso mundo, aprovechando los vórtices que generan sus compañeros y adecuándose cuando tienen que hacerlo. Ningún individuo puede llegar muy lejos solo, pero organizado y coordinado, las distancias que puede recorrer son mayores y el desgaste, menor.

A lo antes planteado habría que agregar un factor de dificultad. Cuando el investigador trata de mirar "objetivamente" un fenómeno, así como las secuencias y series que lo componen, no está en condiciones de decidir si ya se ha alcanzado el fin o seguirán otras acciones, por lo que se encuentra en una paradoja, porque tendría que decidir de manera arbitraria dónde comienza y termina el acto total.[47] Esto aplica tanto para un contexto social como para uno natural.

---

46 "V is for vortex". *Nature* 505, 262, enero de 2014. https://doi.org/10.1038/505262a.

47 Schütz, *op. cit.*, p. 92.

Realizar esto nos exige un método y una conciencia metódica; lo primero que deberá hacer no es llevar a término directamente sus hipótesis sino más bien "hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas". Por eso la comunidad científica debe asegurar su quehacer "en las cosas mismas mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación".[48]

Anteriormente, durante la Ilustración, si bien se aprovechaban las ideas de antiguos pensadores que ahora podrían ser catalogados como científicos, lo cierto es que no existía esta autocomprensión de la posición del investigador, sino que se creía que al hacer esto se caía en un prejuicio, por lo tanto, en una actitud subjetiva que dañaba el acercamiento objetivo a la realidad.

A esta forma de operar la realidad, se le añade una actitud arrogante, un prejuicio contra todos los prejuicios. Ya lo decía Gadamer, al señalar que: "Existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición".[49]

El mismo Gadamer se mantiene en la corriente de distinguir entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, sosteniendo que la diferencia entre ambas estriba en que el objeto de las segundas puede determinarse de manera ideal como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, cosa que no se puede decir de la historia, por ejemplo, donde nunca tendremos un conocimiento completo de la misma.[50]

Ahora bien, la realidad que el científico busca descifrar parte desde su propia vivencia. Esta vivencia sucede en un tiempo determinado. Sin embargo, esta duración no está bien definida porque se trata de una transición constante del "ahora-así a un nuevo ahora-así".[51]

Regresando al objetivo en común de la comunidad científica, Husserl había sostenido que se podía alcanzar la sabiduría total, como si se

48 Gadamer, *op. cit.*, p. 335.
49 *Ibid.,* p. 337.
50 *Ibid.*, p. 353.
51 Schütz, *op. cit.*, p. 92.

tratara de una meta real-efectiva que podrá ser localizada en el infinito a partir del infinito progreso de las generaciones con sus respectivas investigaciones sistemáticas.[52] Esa idea sigue siendo tentadora, pero se debe tener en cuenta que, si el discurso es el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein*, siempre se estará ante la posibilidad de caer en el error, de generar estos vórtices que podrían complicar el vuelo a los otros científicos.

Para Heidegger la existencia fáctica del hablar es la fuente genuina del error. La existencia del hablar, entonces, lleva consigo la posibilidad del error. En la factibilidad del lenguaje se encuentra la mentira, es por esa razón por la que un científico, en especial uno social, debe tratar de ser muy cuidadoso con el empleo de las palabras. Es en esta factibilidad del mentir vinculada al lenguaje que el hombre mentiroso –sea científico, político o artista– puede proponerse expresamente esconder algo en la existencia. A modo de cierre sobre la posibilidad del error, Heidegger refiere a que "se muestra un múltiple entretejimiento de la posibilidad del error como una posibilidad del ser con la existencia del hablar y con la existencia del mundo".[53]

Reconocer estas debilidades del *Dasein* permiten posicionarlo como un ser propenso al error, que debe reflexionar constantemente. La reflexión, al ser una función del intelecto, pertenece al mundo espacio-temporal de la vida cotidiana. Abordar la realidad traerá como resultado entonces una variación en la estructura de nuestras vivencias conforme el *Dasein* "se entregue al flujo de la duración o a la reflexión sobre él".[54]

Un ejemplo de la importancia del vuelo en "V" en la comunidad científica, en el contexto de la hermenéutica y fenomenología, se encuentra con Schütz. Como cualquier otro pensante (*Dasein*) fue influenciado por varios estudiosos de su época, entre ellos Max Weber, sin embargo, consideró que este "omite examinar la naturaleza del contexto del significado o su dependencia respecto del significado de un actor concreto en particular" y tiene un "vago concepto [sobre

52 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 108.

53 Martin Heidegger. *Introducción a la investigación*. Madrid: Síntesis, 2006, pp. 52-56.

54 Schütz, *op. cit.,* p. 75.

la] 'orientación de una acción'".[55] Es decir, identifica lo faltante del pensamiento de otros pensadores y a partir de ahí abona a la conversación. Y justamente eso es lo que ha permitido seguir progresando como comunidad científica, aunque no de manera lineal ni infinita como lo sostiene Husserl.[56]

Previo a pasar a la propuesta de la herramienta de comprensión de este ensayo, se juzga indispensable recuperar lo sostenido por Schütz cuando plantea que los actos humanos pueden considerarse como procesos conscientes que duran o como actos ya completados.[57] También sostiene que no se puede distinguir el Ahora y el Antes, entre el Ahora posterior y el Ahora que Acaba de existir, excepto quizás por el hecho de que se sabe que fue "tiempo atrás", pero mientras se está inmerso en la corriente de la vivencia no se está en la posibilidad de percatarse de ello. La única forma de identificar la vivencia es aislándola en la memoria, pero al ser identificada, entonces se vuelve una rememoración (*Erinnerung*).[58] Solo entonces lo ya vivenciado es significativo, no así lo que está siendo vivenciado.[59] La recuperabilidad de la memoria es el primer prerrequisito de toda construcción racional. Lo no recuperado en ella, puede ser vivido, pero nunca pensado.[60]

Lo anterior, nos dice Schütz, significa que la propia conducta mientras está ocurriendo es una vivencia prefenoménica, y hasta que se concluyó, se destaca como una entidad discreta sobre el fondo de las demás vivencias. Es decir, la vivencia fenoménica es de la conducta que uno *ha tenido*.[61]

Lo aquí planteado sirve para explicar por qué en la mayoría de las ocasiones el *Dasein* no está consciente de que existen más pensadores "volando" hacia el mismo destino que él y, por lo tanto, no se integra a la formación en "V". También para ejemplificar por qué a pesar de

55 *Ibid.*, pp. 90-116.
56 Husserl, *op. cit.,* p. 108.
57 *Ibid.*, p. 76.
58 *Ibid.*, p. 77.
59 *Ibid.*, p. 82.
60 *Ibid.*, p. 83.
61 *Ibid.*, p. 86.

estar junto con la parvada, los distintos vórtices generados por los errores no permiten que su vuelo sea idóneo.

Por lo anterior, se propone una herramienta que no solo considera el ir y venir repetitivo, como lo hace el círculo hermenéutico o cualquier análisis circular, sino uno que toma en cuenta la espacialidad y la temporalidad como parte de lo observado y de las vivencias del sujeto observador.

Del helicoide hermenéutico a la esfera hermenéutica en el tiempo

La idea del helicoide hermenéutico que se propone aquí surge a partir del círculo hermenéutico propuesto por Heidegger en contraste con el pensamiento complejo de Edgar Morin y el tercer principio para pensar la complejidad: el hologramático. Hay que recordar que este principio nos dice que la parte está en el todo y el todo está en la parte, trascendiendo de esta manera al reduccionismo y al holismo.[62]

Se puede decir que los principales exponentes de la hermenéutica moderna son Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricœur, para quienes las formas simbólicas debían estudiarse mediante la comprensión e interpretación. Aunque también existe una tendencia de querer abordar los fenómenos sociales y las formas simbólicas como objetos naturales, es decir, con análisis formales, estadísticos y objetivos.[63]

La ciencia se puede considerar como un diálogo con la realidad, en el entendido de que dialogar "no es solo simplemente entender e interpretar, sino sobre todo dejarse afectar por la verdad de lo que se dice".[64] Por lo tanto, cada vez que hay un ir y venir, el ciclo no se repite como tal, ya que no existen las repeticiones reiteradas y controladas de un fenómeno. Al contrario, siempre habrá un cambio, aunque este sea imperceptible ante el observador. No se puede aislar ningún obje-

62 Morin, *op. cit.,* p. 108.

63 John B. Thompson. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. 1ª. reimp. de 2ª. ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2002, p. 398.

64 Tomás Enrique Almorín Oropa. "*¿Qué es hermenéutica? Una aproximación*". *Revista Iztapalapa*, núm. 49, julio-diciembre 2000, pp. 13-26.

to de estudio, esa es una idea romantizada y errónea que nos dejó la Ilustración. En ese sentido, los diálogos entre el investigador y el objeto estudiado también van cambiando, y lo hacen por varias razones.

La primera, porque al dar un primer reconocimiento del objeto, el investigador no tiene necesidad de volver a "pasar por el mismo lugar" y "observar lo mismo", puede, por el contrario, pasar por "otro lugar", o pasar por el mismo lugar, pero fijar su atención en algo distinto. Gadamer argumenta que cuando se comprende, se comprende de un modo diferente, rompiendo de esta manera con la hermenéutica romántica y su círculo de comprensión.[65]

Es por eso por lo que el concepto del círculo queda obsoleto, porque nada puede ir y venir sin sufrir cambios, menos aún lo hace nuestra comprensión. Y si en cada vuelta hay algo distinto, y si cada vez que se comprende se hace de manera distinta, de forma se puede decir que se va abriendo el horizonte del entendimiento y entonces la figura que mejor representa este ir y venir que va cobrando altura con cada vuelta es el helicoide.

Para vislumbrar lo anterior, se tomará como base el helicoide recto. Para visualizarlo se requiere de precisión angular. Se comienza con un cilindro recto, tan alto como se quiera. Para esta analogía, el cilindro representará el objeto de estudio, entendido como cualquier fenómeno de la naturaleza, incluido todo aquello perteneciente al reino de la humanidad. Una vez se tiene este cilindro (fenómeno a estudiar) hace falta trazar la pendiente de la hélice, es decir, el "ángulo con el que se escalará el cilindro", que para esta analogía es el equivalente a la disciplina desde donde se busca abordarlo: física, matemáticas, historia, sociología, antropología, entre otras. Hay que aclarar que la pendiente debe permanecer constante a lo largo del trayecto.

Lo siguiente son secuencias de la construcción de un helicoide recto. Para hacer estas secuencias se tomó captura de un video explicativo,[66] elaborado en el 2013 por Germán Valencia García.[67]

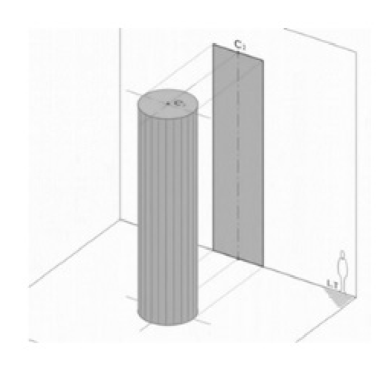
---

65 Gadamer, *op. cit.,* p. 367.

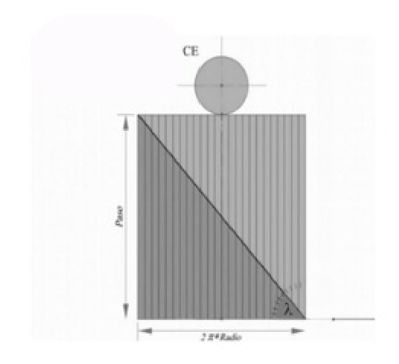
66 "Geometría descriptiva". *Helicoide recto - Straight helicoid*. 30 de agosto de 2015. *YouTube*: https://www.youtube.com/watch?v=dtoHku1wi8Y.

67 Autor de los libros *Geometría Descriptiva, paso a paso* (2009) y *Guía práctica de dibujo para ingeniería* (2007).

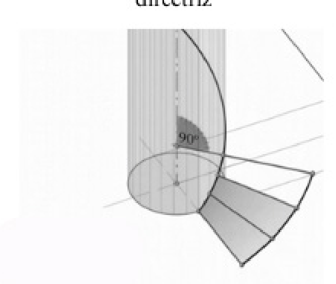
1. Dibujar un cilindro recto.



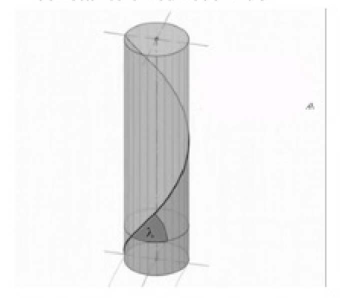
2. Establecer la pendiente de la hélice



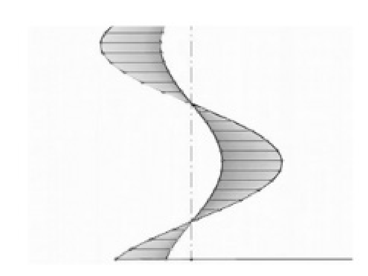
3. Desplazar la generatriz en la hélice directriz



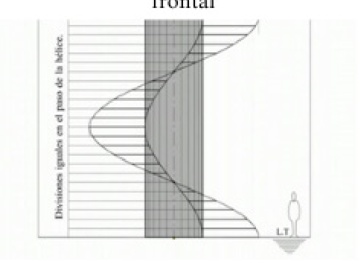
Nota del autor: la pendiente de la hélice es constante en su recorrido



4. Helicoide recto terminado



5. Helicoide recto terminado, vista frontal

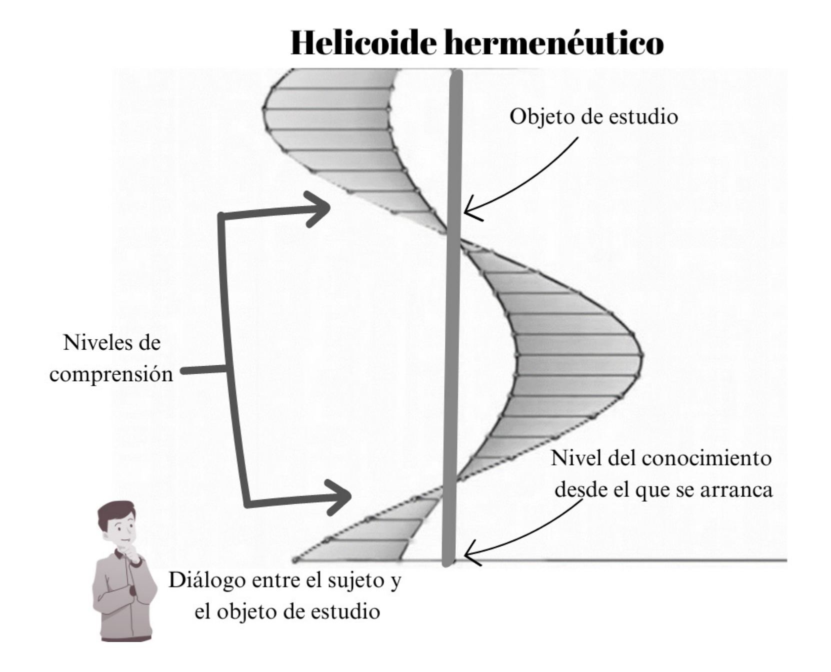


Fuente: Elaboración propia a partir de la información de Germán Valencia García.

El esquema del helicoide hermenéutico que aquí se propone, tendría esa intencionalidad de ir tomando altura, a la vez que gira en un mismo punto. Se establece que ningún helicoide hermenéutico será perfecto y tampoco tiene una altitud que seguirá ascendiendo de manera

infinita, pero sí que cualquier helicoide puede ser retomado por cualquier otro científico.

Un helicoide hermenéutico se vería entonces así:



De la imagen anterior se procede entonces a proponer los siguientes pasos, mismos que son, a la vez, consecutivos y simultáneos. De hecho, el helicoide hermenéutico sigue el principio de recursividad organizacional que se mencionó anteriormente.

1. Elegir el objeto de estudio/fenómeno sobre el que se realizará el helicoide.
2. Generar un diálogo con este objeto.
3. A partir de este diálogo, en cada interacción, en cada pregunta y respuesta, se irá adquiriendo una mayor comprensión (altura) y se podrá visualizar el objeto desde diferentes perspectivas, no solo de mayor comprensión sino de ángulos distintos (360º).
4. Es importante identificar desde qué altura se está descubriendo el objeto, es decir, la contextualización sociohistórica y el nivel del conocimiento desde el que se aborda.

5. Una vez se está a cierta altura, el investigador puede acceder a otros objetos de estudio que anteriormente quedaban cubiertos ante él.
6. Si no hay una adecuada comprensión, el helicoide puede convertirse en una esfera.

La esfera hermenéutica es aquella que, al igual que el círculo, se limita a cuestionar el mismo objeto sin tener una retroalimentación real, pues solo se está abordando desde diferentes perspectivas, pero no se aprecia una mejora en la comprensión. Aunque a diferencia del círculo, al tratarse de una figura tridimensional, esta sí permite tener una perspectiva mayor, pues considera además de los lados, todos los ángulos posibles que permite la esfera.

Detenerse a reflexionar mientras se está analizando un fenómeno es importante, ya que puede ayudar al *Dasein* a identificar cuándo se ha quedado atrapado en una esfera hermenéutica o cuándo es buen momento para cambiar de fenómeno. El helicoide hermenéutico permite contribuir a "una conciencia hermenéutica que se vuelve hacia la investigación con un interés más autorreflexivo".[68]

Cabe mencionar que esta figura helicoide también fue propuesta anteriormente por Federico Gobato, pero cuya existencia se desconoció hasta una vez concluido este capítulo. Es interesante cómo varias personas pueden llegar a las mismas conclusiones a partir de una idea en común. No obstante, se considera apremiante compartir la visión que él propone:

> La metáfora del helicoide permite redescribir el relato tradicional sobre el proceso de investigación, anudándolo a los modos que éste efectivamente asume en la práctica y proveyendo un singular ajuste para el momento de definición del tema y el problema. El helicoide –la hélice– da cuenta de un proceso abierto de superposiciones, sin principio ni final, que implica volver siempre sobre nuestros pasos para recuperar o anterior y resignificarlo. Describir con esta metáfora la tarea mutuamente imbricada de definición del tema y el problema en una investigación permite enfatizar su recursividad, sus tropiezos, los abandonos y los reencuentros, en fin,

68 Gadamer, *op. cit.*, p. 354.

la cadena de remisiones y recomienzos que es propia de la investigación científica, donde nada esté dado de una vez.[69]

Conclusiones

La importancia de la hermenéutica y la fenomenología no es para la ciencia en sí, sino para el *Dasein*, en el entendido que es tanto un científico, un político, un filósofo y un artista. El pensar es algo apremiante que debe ser fomentando en todo momento, es un ejercicio que fortalece el cerebro, un músculo. A mayor fortaleza, mejor se realizarán los ejercicios con este. Es decir, se hará mejor ciencia.

A pesar de que el discurso es el modo de comprender e interpretar del *Dasein*, las palabras no son lo único que podemos utilizar para expresar aquello que comprendemos. Un simple gesto físico puede tener mucho mayor significado y profundidad que alguna tesis. El abrazo de un hijo hacia su madre dice más que cualquier tratado sobre el amor maternal que este le pudiera dedicar.

El primer argumento a favor de estar al pendiente no solo de generar conocimiento, sino de compartirlo, es que el objeto fundamental de la ciencia es la invención, la creación de ideas y con ellas de nuevos mundos.[70] Pero de nada sirven esas ideas si no salen de nuestra mente y tampoco son de gran utilidad si logran salir, pero nadie más las comprende. En ese sentido, se debe de recordar que parte de formar una comunidad es comprender que los esfuerzos individuales permean en el resto de los miembros.

Volar en formación de "V" exige compromiso a largo plazo y una reflexión y autorreflexión constante para estar en posibilidades de ajustar el ritmo de los propios "aleteos" para evitar quedar atrapado en la fuerte corriente descendente que se ha generado a partir de los constantes errores a los que está expuesta cualquier persona.

---

69 Federico Gobato. "Los giros del helicoide. Los avatares de la construcción dialéctica de un tema y un problema de investigación". Julio Aibar *et al.* (coord.) *El Helicoide en la investigación: metodología en tesis de ciencias sociales*. México: Flacso México, s.f., p. 84.

70 Moscovici, *op. cit.*, p. 94.

La ciencia se puede considerar como un diálogo con la realidad, y el científico como aquel que fomenta ese diálogo. No obstante, hay que recordar que no se puede comprender el mundo en su totalidad ni la esencia última del ser, pero si se quiere estar en posibilidades de hacerlo, no se debe perder la capacidad de asombro y habrá que sacar provecho de la vocación del científico, donde deberá existir una embriaguez, una pasión y un sentimiento tan fuerte que no exista nada más que cumplir con la causa.

El *Dasein* es un científico político, pero uno que también es artista. Finalmente, la hermenéutica es el arte de interpretar. Para lograr lo anterior, se propone el helicoide hermenéutico como una herramienta que permite comprender más y mejor un fenómeno, pero se debe tener cuidado de no caer en una esfera hermenéutica. Finalmente, se concluye que la hermenéutica y la fenomenología permiten liderar los avances científicos necesarios en la actualidad: son más que movimientos intelectuales, son herramientas indispensables para el ser humano.

Referencias

Libros y artículos

Almorín Oropa, Tomás Enrique. "*¿Qué es hermenéutica? Una aproximación". Revista Iztapalapa*, núm. 49, julio-diciembre 2000, pp. 13-26.

Dilthey, Wilhelm. "Libro Primero" (pp. 10-120). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: FCE, 1949.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Gobato, Federico. "Los giros del helicoide. Los avatares de la construcción dialéctica de un tema y un problema de investigación" (pp. 81-105). Julio Aibar *et al.* (coord.) *El Helicoide en la investigación: metodología en tesis de ciencias sociales*. México: Flacso México, s.f.

Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación*. Madrid: Síntesis, 2006.

-----. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Medina Núñez, Ignacio. "Interdisciplina y Complejidad: ¿Hacia un nuevo paradigma?". *Revista Perspectivas*. Sao Paulo, núm. 29, 2006, pp. 89-130.

Morin, Edgar. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Madrid: Editorial Gedisa, 1994.

Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993.

Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. 1ª. reimp. de 2ª. ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2002.

Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.

Fuentes electrónicas

"Geometría descriptiva". *Helicoide recto - Straight helicoid*. 30 de agosto de 2015. *YouTube*: https://www.youtube.com/watch?v=dtoHku1wi8Y.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. y prólogo de Jorge Eduardo Rivera (1953). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1927. www.philosophia.cl /.

Instituto de Física Teórica (IFT). "¿Es el tiempo la 4ª dimensión?". 1 agosto 2017. *YouTube:* https://www.youtube.com/watch?v=kxVRNdlwGrE.

Nature video. "Come fly with me". 15 enero 2014. *Youtube:* https://www.youtube.com/watch?v=fKkzqk3RMLc.

Salinas, Jairo R. "El arte es otra forma de investigar la realidad". *Centro de Ciencias de la Complejidad. Noticia 227/2022*. https://www.c3.unam.mx/noticias/noticia227.html.

"V is for vortex". *Nature* 505, 262, enero de 2014, 262. https://doi.org/10.1038/505262a.

Weimerskirch, Henri *et al*. "Ahorro de energía en la formación del vuelo". *Nature,* 413, pp. 697-698, 2001. https://doi.org/10.1038/35099670.

Un despertador para la historiografía: pensar el impacto de la fenomenología y la hermenéutica en la escritura de la historia

Víctor Manuel Peña Melo
El Colegio de Jalisco

Introducción

Lo verdaderamente interesante de la pregunta por la función de la hermenéutica y la fenomenología es el momento en que se nos fue planteada. Llama poderosamente la atención que sea una pregunta inicial en un proceso de formación doctoral, al cual se entra con bases metodológicas y epistemológicas aparentemente claras y heredadas de una formación disciplinaria. Como si fuese una especie de chequeo, pensar la respuesta a esta pregunta conlleva pensar en los límites que tenemos para comprender nuestros objetos de estudio, así como la actitud que se asumen frente a estos y la elección de herramientas para aprehenderlos.

En el caso particular, el conjunto de lecturas provocaba una reflexión constante sobre la manera en la que como historiadores nos acercamos y nos acercábamos nuestro objeto de estudio, el pasado, pero especialmente a quienes vivieron ese pasado. Hay una sentencia de Carlo Ginzburg que siempre es útil para pensar este problema: "Los historiadores no pueden entablar diálogo con los campesinos del siglo XVI (además, no sé si les entenderían)",[1] ya que pone de manifiesto la dificultad que implica para un investigador del siglo XX (o del XXI) comprender desde su escritorio y desde el archivo a individuos tan distantes culturalmente. Incluso, teniendo la posibilidad de tenerlos al frente, no habría garantías para lograr una interlocución.

La escritura de la historia (historiografía) se ha visto influenciada por la postura con la que concebimos el vínculo con el pasado, determinando las diferentes formas, fundamentos y corrientes de interpretación. En ese camino, la escritura de la historia por momentos ha caí-

1 Carlo Ginzburg. *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik editores, 1999, p. 4.

do dormida en un sueño de objetividad y positivismo que simplificó las maneras de pensar el pasado como un objeto fosilizado. Ante esto, la reflexión de autores clásicos de la fenomenológica y hermenéutica ha funcionado como un ruidoso despertador para la escritura de la historia –y seguramente de otras ciencias sociales– que nos recuerda siempre la importancia de revisar y cuestionar los fundamentos epistemológicos. Si bien, los autores que se analizaron en el seminario en su mayoría escribían sobre unas ciencias sociales de un contexto histórico particular –del siglo xviii hasta el siglo xx–, considero que el hecho de que sus reflexiones se "guarden en un cajón" explica por qué en pleno siglo xxi persista una manera de hacer ciencia e investigación social que sigue paradigmas anacrónicos.

Para intentar mostrar este efecto despertador sobre la manera de escribir la historia, este ensayo retoma a autores como Husserl, Dilthey, Gadamer y Schütz, en el sentido de que en sus reflexiones se pudieron identificar alertas que conviene mantener vigentes a la hora de acercarnos al pasado. También se trata de exponer cómo aquellas preocupaciones tienen una influencia directa o indirecta sobre los grandes debates de la historiografía del siglo xx, que persisten hasta el día de hoy. A la luz de esto, este ensayo tiene dos grandes secciones: la influencia de la actitud fenomenológica y del método hermenéutico en la manera de escribir la historia. La primera parte contiene apartados que tratan sobre cómo la actitud fenomenológica ha influido en la validación del conocimiento histórico, la aceptación de la subjetividad en la escritura de la historia y el retorno a la riqueza interpretativa en la investigación del pasado. La segunda parte, se centra en cómo la interpretación de fuentes ha cambiado a partir de los ecos de las ideas hermenéuticas en el quehacer historiador.

Husserl: valoración y renovación del conocimiento histórico

Natalie Zemon Davis, una historiadora norteamericana que fue pionera en temas de la historia de las mujeres y las minorías olvidadas dentro de los grandes relatos históricos, escribió libros bastante ri-

gurosos sobre historia cultural, que, sin embargo, parecen por momentos aventuras para la imaginación. Sus estudios se caracterizan por su habilidad para combinar la rigurosidad académica con una narrativa accesible y atractiva. Ella se interesa por la vida cotidiana, las experiencias de las personas y las dinámicas de poder que influyen en sus vidas. Sus descripciones son detalladas y evocadoras, permitiendo al lector sumergirse en el período histórico que está siendo estudiado. Para lograr esto, centra su foco en sujetos comunes, pero no corrientes. Cuando hace historia de las mujeres hace referencia a que son "comunes" porque no pertenecen a los centros de poder político, real, civil o religioso, pero dejan de ser corrientes cuando se les rescata su historicidad, mostrando una agencia frente a las diferentes jerarquías de género, las cuales las condicionaban, pero también les brindaba oportunidades para realizar viajes transatlánticos, carreras científicas o trayectorias exitosas como comerciantes. Se permite ver de una manera más ilustrativa la sociedad europea del siglo xvii, al exponer semejanzas y diferencias entre hombres y mujeres, y entre las mismas mujeres de diferentes partes de Europa formadas bajo diferentes tradiciones culturales y religiosas, para ver la implicación de estos ordenes sociales en las posibilidades de existencia de la diversa gama de individuos pertenecientes al mismo conjunto europeo. Trascender esta visión monolítica de la sociedad europea, también permitió ver el papel subjetivo de la mujer en cuestiones que en apariencia solo eran responsabilidad de los hombres, como el contacto con sociedades no europeas o el desarrollo de la actividad comercial.[2]

Esta manera enriquecedora y fascinante de escribir la historia fue ciertamente ruidosa en su momento, ya que la historia como disciplina había caído en una obsesión con demostrar su carácter científico. Ya desde del siglo xix, los historiadores se vieron atrapados en una disyuntiva entre lo referencial y lo inferencial. En el siglo xx, se construyó una disciplina más rigurosa, más "científica", que aspiraba a ser más verdadera, pero, como contrapartida, excluyó ciertos re-

2 Natalie Zemon Davis. "Prólogo y conclusiones". *Mujeres en los márgenes. Tres vidas en el siglo xviii*, Madrid: Feminismo, 1995, pp. 9-13 y 259-274.

cursos básicos del historiador: aquellos que tradicionalmente habían otorgado verosimilitud a su escritura, es decir, los relatos de experiencias individuales. Los objetos de conocimiento construidos a través de series estadísticas, que no son inmediatamente perceptibles o evidentes, habrían convertido al referente histórico en un dato extraño, desprovisto de carnalidad pero que en apariencia daban cuenta de un acercamiento objetivo al pasado.[3]

Leer a Husserl nos recuerda que estos problemas no fueron exclusivos de la disciplina histórica. En una de sus lecciones plantea el problema de la rigurosidad de las ciencias sociales, aunque puntualmente esté hablando de la rigurosidad en la filosofía. En el debate sobre qué debería hacer la filosofía para consolidarse como una ciencia rigurosa, Husserl ofrece una alternativa diferente a la simple emulación de los métodos de las ciencias exactas. La historiografía obsesionada con la rigurosidad perdió la esencia del individuo en su visión del pasado y prefería un acercamiento a las grandes estructuras deterministas, a aquellas sobre las cuales se podían proponer leyes, esquemas y grandes teorías explicadoras y que para sustentarlas había que construir grandes bases de datos, patrones, indicadores, entre otros recursos.[4]

En relación con lo expuesto anteriormente, la propuesta de Husserl de utilizar la fenomenología como solución a las debilidades disciplinarias se conecta de manera relevante. La fenomenología ofrece un enfoque sistemático para analizar las cuestiones empíricas a través de la conciencia, y la forma en que los objetos y fenómenos se presentan ante ella. En este sentido, las lecciones de Husserl nos invitan a reflexionar sobre cómo hacer inteligibles los elementos que definen nuestros objetos de estudio y cómo su esencia puede estar a la vista a través de su caracterización. La fenomenología, surgida a principios del siglo xx en respuesta a la problemática de la identidad de las ciencias sociales y la filosofía, ofrece un enfoque que busca entender cómo se presentan los objetos ante la conciencia y la percepción,

---

3 Justo Serna y Anaclet Pons. *La historia cultural autores, obras, lugares.* Madrid: Akal, 2003, p. 122.

4 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, pp. 47-53.

suspendiendo los prejuicios y creencias que puedan obstaculizar la interpretación y que, en el caso de la historiografía, pueden ser estos paradigmas que invisibilizan ciertos actores y circunstancias. Este es el efecto desafiante que tiene la metodología en los estudios históricos, ya que cuestiona los fundamentos desde los cuales se genera el conocimiento histórico, que tradicionalmente ha buscado acercarse "objetivamente" al pasado. Al eliminar esta creencia de la historia y otras ciencias sociales, la fenomenología emerge como una alternativa rigurosa, enfocándose en el estudio de las experiencias humanas.[5]

En el campo de la historiografía, se ha utilizado el enfoque fenomenológico para analizar la experiencia histórica, en lugar de la reconstrucción objetiva de los hechos. Se busca comprender la experiencia histórica de individuos y comunidades a través del estudio de testimonios y fuentes primarias, lo que implica replantear las bases empíricas para abordar estas nuevas formas de experiencia. La fenomenología aplicada a la historia ha permitido acceder a nuevos objetos de investigación centrados en la exploración de la vida cotidiana, la memoria colectiva y los movimientos sociales, es decir, comprender cómo los individuos entienden las experiencias sociales. En lo que respecta a la validación del conocimiento, la influencia de la fenomenología en los estudios históricos puede ayudar a despertar de esas falsas pretensiones de objetividad.

El prefacio del libro *El queso y los gusanos*, de Carlo Ginzburg, fue considerado disruptivo en el seminario, donde se presentó por estas mismas razones, porque parecía acercar un cambio de paradigma en la forma de ver el pasado. En un momento en que la disciplina histórica aún no había aceptado plenamente el estudio de la historia individual y de los sujetos marginales, Ginzburg defendió la legitimidad de investigar la vida de un molinero oscuro y poco conocido llamado Menocchio. Esto se consideró una provocación y una impugnación a las verdades historiográficas establecidas. El contexto de los años sesenta y setenta, marcado por eventos como mayo del 68 y el posestructuralismo, había comenzado a cambiar los paradigmas de la disciplina

5 *Idem*.

histórica, pero la aceptación de estos cambios fue lenta y enfrentó resistencias. *El queso y los gusanos* formó parte de un reducido número de libros que anunciaban y postulaban los nuevos usos de la historia en la historia cultural. Ginzburg recuperó el tema del individuo y le dio visibilidad en un momento en que la historiografía dominante se centraba en la historia colectiva y anónima.[6]

El protagonismo que Ginzburg otorgó al individuo no fue una mera vuelta al modelo tradicional de los grandes líderes o gobernantes, ni tampoco al sujeto racional y transparente. Más bien, presentó a Menocchio como una persona concreta, llena de dudas, errores y luchas dialécticas consigo mismo y con sus inquisidores. Además, Menocchio pertenecía a las clases populares y no era conocido por sus ideas, riqueza u obras, lo que lo convierte en un héroe anónimo de la cultura del librepensamiento. En el prefacio del libro, Ginzburg cuestiona la representatividad de las ideas de Menocchio y explora la pertenencia de su cosmovisión a una mentalidad colectiva propia de su tiempo. También enfatiza la importancia del contexto más amplio y de las respuestas culturales de otros grupos y tiempos en la formación de las ideas de Menocchio así como de cualquier individuo.[7]

Se podría afirmar que la fenomenología ha dejado su huella en el enfoque de la historia cultural, brindando una perspectiva que destaca la experiencia, la conciencia subjetiva y la interacción entre sujetos y estructuras culturales. El despertador de la fenomenología en el movimiento de la historia cultural se hace evidente en la forma en que los historiadores de esta corriente enfocan la cultura y el papel del sujeto. Se alejan del determinismo estructuralista y reconocen la importancia de la experiencia y la conciencia subjetiva en la comprensión de la realidad cultural. Ven a la cultura como un escenario dinámico de interrelación entre sectores hegemónicos y dominados, y enfatizan la capacidad del sujeto para recibir y dar significado a los contenidos culturales. No se podría afirmar que hubo un cambio de paradigma en la forma de escribir la historia con la llegada, pero ciertamente la influencia de las leccio-

6 Serna y Pons, *op. cit.,* p. 123.

7 *Ibid.*, p. 124.

nes fenomenológicas brinda un aire fresco a la manera de comprender el pasado. La instalación de la historia cultural permitió formas alternativas ya no solo de comprender el pasado sino también de "validar" una producción alternativa del conocimiento histórico.

Trascender la negación de la subjetividad científica a partir de Husserl

Otra de las alertas que consigue dar Husserl es el problema de la ciencia y su pretensión de lograr un conocimiento universal ha podido subvalorar el papel de la subjetividad, al confundir la primera con la subjetividad individual. Al negar que la subjetividad científica sea posible, la ciencia ha tomado una posición bastante fundamentalista en la que no reconoce el papel del individuo en la construcción del conocimiento en términos de influir en los objetivos, el enfoque y la elección teórica sobre los modelos explicativos. Intentando forzar un diálogo con lo escrito y dicho por Weber, la vocación científica para Husserl debe estar marcada por un espíritu de cuestionar sobre los fundamentos epistemológicos de nuestra investigación particular. Hay que pensar en la manera en la cual se pueden cuestionar los cánones que se establecen en una ciencia o en una disciplina en particular. ¿Cómo sugiere hacerlo? Surge la impresión de que lo que busca es una comprensión de lo exterior desde lo interior, mediada por la lógica.[8]

Uno de los primeros que empezó a ser consciente de esta transición fue el historiador francés Henri-Irénée Marrou, quien enfatizó en hacer explícito un hecho fundamental que antes no estaba claro: la historia es una narrativa sujeta al autor que la escribe y, a partir de esto, hay que crear fundamentos epistemológicos que nos permitan mantener la rigurosidad científica con estos condicionantes subjetivos descubiertos. Pese a publicar en los años cincuenta, Marrou era un historiador separado de las corrientes historiográficas dominantes de esa década. Esta distancia le dio licencia para reflexionar sobre algunos aspectos en la operación historiográfica con los que no se encontraba de acuerdo, par-

8 Edmund Husserl. *La idea de fenomenología*. Madrid: fce, 1980, p. 20.

ticularmente porque no le resultaban suficientes para la historia cultural del cristianismo antiguo que se encontraba realizando.

A Marrou le interesaba saber qué pasaba por las estructuras mentales de los grandes pensadores del siglo IV, una época comúnmente oscurecida por la narrativa histórica de la modernidad. Es en este punto en el que este autor plantea un rompimiento epistemológico con la lógica racionalista del progreso indefinido, simbióticamente ligada al proyecto cultural e intelectual de la Ilustración y el evolucionismo heredado de la antigua historia positivista e instrumental. Esto hizo que Marrou se preocupara por los diferentes niveles de implicación que este acto tenía. Ante un envejecido modelo historiográfico, no quedaba otra alternativa que cuestionar cómo sería las posibilidades de acceso al conocimiento en una nueva forma de hacer historia. Se planteó entonces que la historia no era más un discurso científico único e inequívoco que nos permitía acceder al pasado de manera directa, sino que era un ejercicio de conocimiento por parte de un historiador que desde el presente indaga el pasado humano.[9]

El decir que la historia está sujeta al historiador que la escribe, le permitió a Marrou replantear el fundamento heurístico de la historia positivista. Para él, el antiguo modelo veía a los archivos como un puente directo al pasado, pasado que el historiador podía reproducir a través de esas fuentes. Marrou argumentaba que esto no era algo tan simple, o por lo menos no tan mecánico. Desde su perspectiva, el pasado no era un objeto cognoscible, pues los vestigios que quedan de él se encuentran fragmentados y, por tanto, no se trataba de un simple relato que el historiador podía armar reuniendo las piezas que quedaron de él.

Lo que buscaba el historiador francés era dejar en claro que la posibilidad del conocimiento del pasado dependía directamente de la habilidad del historiador como investigador interpretativo, concretamente de su destreza para rastrear las tradiciones simbólicas y los horizontes de significación bajo los cuales las sociedades pasadas fueron

9 Henri-Irénée Marrou. "La historia se hace con documentos". *El conocimiento histórico*. Barcelona: Idea Universitaria, 1999, pp. 55-60.

representadas en las fuentes que están a disposición. Esto no era más que la extensión de la idea de historiografía planteada por Marc Bloch y Lucien Febvre: la historia se hace con preguntas, generalmente buscando responder un por qué. Marrou quiso llevar esta idea al momento heurístico de la operación historiográfica, los documentos no eran testimonios de hechos pasados, los testimonios son construidos por el historiador de acuerdo con las preguntas que este le haga a los archivos. Se trataba entonces de poner en manifiesto la subjetividad en la escritura de la historia, para así acercarse a cuestiones más profundas que las que en el texto se daban por sentado, sino que había que preguntar el porqué de sus pormenores, las causas que lo explican, los eventuales efectos generados por esto, así como los significados y valores asignados a este. Un documento es un documento en la medida que el historiador puede comprender algo de él, siguiendo sus signos e indicios, haciéndole preguntas.[10]

Pero que la historia es inseparable del historiador también implicaba reconocer la naturaleza humana y su influencia en la escritura del relato histórico. Indudablemente, un componente fundamental de esta nueva concepción de la investigación histórica está estrechamente vinculado a la moral, En el sentido en que los sujetos históricos previamente desacreditados fueron ampliamente reconocidos debido al desapego hacia la narrativa monumental que solía dominar la historia. Hacer historia era entonces un acto moral, porque implicaba iluminar a unos sectores sociales antes oscurecidos en los relatos históricos sesgados y acomodados para legitimar y orientar regímenes. La búsqueda por metodologías de estas formas de hacer historia está encaminada hacia la posibilidad de narrar un momento histórico desde otro punto de vista, a partir de voces que la historia no escuchó. Por eso fue tan importante la figura del testigo o del sujeto límite para explicar y entender a aquellos que se encontraban en los márgenes. Y esto comenzó a darse gracias a que algunos de estos sujetos por quienes estas ideas rondaban, tuvieron la posibilidad de hacer su propia obra historiográfica, como queda expreso en el relato de Ginzburg:

10 *Ibid.*, p. 61.

> Cerca de los 20 años, parado frente a la vitrina de una librería, tomé tres decisiones que mantengo hasta ahora: iba a ser historiador, iba a investigar sobre el *sabbat* de las brujas e iba a hacerlo desde el lado de las víctimas. Fue algo que decidí sin pensar en nada más, de manera espontánea. El método vino después. Pero muchos años más tarde un amigo italiano que había leído libros míos lo vio muy claramente, me dijo: 'Miras la historia desde el lado de las víctimas, desde ese punto de vista, porque sos hebreo, tus padres eran judíos'. Al escucharlo me sorprendí de no haber visto antes algo tan obvio, pero mantenerlo bajo la línea de lo consciente me permitió abordar el tema con mayor profundidad. Mi identificación con las víctimas era emocional, pero me interesaba contar el proceso desde las clases subalternas.[11]

En esa dirección se ubicaba Carlo Ginzburg como un historiador siempre preocupado por las piezas del rompecabezas que aún faltaban, a raíz de una experiencia emocional de corte personal. Esto tenía que ver con el hecho de que tradicionalmente estas piezas se le han ido de las manos al historiador, siendo invisibles o siendo presentadas como sujetos inmóviles. Pero el problema no pasaba solo por visibilizar a un sector omitido, sino de trascender una visión aún monolítica de las sociedades del pasado, en la cual se había explorado poco la importancia de los sectores subalternos y cómo estos operaban para el funcionamiento de la sociedad. En ese sentido, no solo las piezas faltantes necesitaban su historia, también la historia como disciplina necesitaba entender el papel activo de estos sectores para comprender de una manera más integral a las sociedades pasadas. Con el propósito de que estos sujetos históricos dejasen un rol inexistente en la investigación histórica para ser entendidos como incitadores y participantes del cambio histórico, se requirió de una mayor reflexión teórica y metodológica.

Ginzburg realizó una propuesta que rescata a aquellos sujetos que han sido tradicionalmente oscurecidos dentro del relato histórico. Para esto es necesario que el historiador trascienda su anterior figura

11 Telam Noticias. "Carlo Ginzburg. 'Las víctimas no están exentas de responsabilidad'", noviembre de 2016. https://www.telam.com.ar/notas/201611/170751-carlo-ginzburg-unsam.html. Consultada el 9 de julio del 2020.

de juez que determina y culpa, para pasar a una posición de alguien que incluye y está del lado de las víctimas de las injusticias pasadas. Se trata de romper con las envejecidas explicaciones históricas que le determinan la suerte de un país o un acontecimiento histórico a un solo individuo, esto es algo que caracterizó a los historiadores del siglo xix, cuya tarea no se distanciaba mucho del trabajo de los jueces: encajar las pruebas de tal manera que funcionaran como una sentencia final para un solo individuo.

La reflexión de Ginzburg busca mirar qué pasaría si se trasciende de esa visión simplista que se tiene de las pruebas como un aparente mirador de la realidad pasada. Dejar de pensar en las pruebas a partir de un fin ya predeterminado, sino que conducen a preguntas que exploran otras posibilidades. En esa antigua perspectiva la evidencia histórica no tiene pertinencia por sí sola, solo es inteligible si se acomoda a un gran relato: el de una institución dominante. Lo que propone Ginzburg es ver qué puede decir esa evidencia histórica para ayudar a narrar el contexto y a los actores que la rodearon. Se trata de descifrar la lógica bajo la cual esa evidencia histórica fue escrita y, en un segundo nivel, ver qué sentido tiene esa lógica en el contexto que se está estudiando.[12]

Devolver la sustancia al individuo a partir de Dilthey

Dilthey siempre se preocupó por el acercamiento a la experiencia humana que se distingue de otro tipo de fenómenos por su contenido interno, en una reflexión que es más ruidosa de lo que aparenta. La sustancia humana que se investiga en las ciencias del espíritu conlleva los aspectos más emocionales que caracterizan las actividades y el desempeño de los individuos. Ante esto, la postura de Dilthey se parece inclinar hacia una aproximación a la verdad por otras vías que no sean las convencionales de las consideradas ciencias duras, sino a través de un acercamiento al individuo de manera detenida e introspectiva,

12 Carlo Ginzburg. "Checking the evidence: the judge and the historian". *Critical Inquiry,* vol. 18, núm. 1, pp. 81-82.

lo que suscita un esfuerzo por comprenderlo de manera subjetiva y cualitativa. La razón por la cual Dilthey apuesta por una comprensión mucho más introspectiva del individuo tiene que ver, en primer lugar, con la distancia que toma de aquellos que se han dedicado a entender la manera en la que opera el individuo cognoscente, y es esta una distancia que se explica a partir de su formación personal:

> Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre, sino el diluido jugo de la razón como mera actividad mental. Pero el tratar con el hombre entero en la historia y en la psicología me llevó a ponerlo en la multiplicidad de sus facultades, como ese ente que quiere, siente y tiene representaciones, como fundamento del conocimiento y de sus conceptos…[13]

Es así como lo que interesa realizar es encontrar al sujeto y su percepción dentro de los acontecimientos en los cuales les va dando desarrollo a sus emociones y sentimientos. Es complicado encontrar espacio para una epistemología que, siguiendo la propuesta de Dilthey, se limite a ofrecer una visión de la sociedad como un sistema estructurado, cerrado y jerarquizado, donde las circunstancias determinan el sentido del individuo y sus razones únicamente a través de la razón y las reglas.

Lo que se replantea es la naturaleza misma de la comprensión de lo humano y el valor que tiene dentro de su devenir histórico, tanto como los sistemas de valoración como las ideas, creencias, voluntades y emociones. Esa es la importancia de la comprensión del objeto de las ciencias del espíritu: la realidad histórico-social, que nos pueda permitir encontrar una riqueza interpretativa de los sentidos que la humanidad le va asignando a los diferentes momentos de la historia que transcurren ante ella y la cual deviene de la exploración sobre los aspectos más profundos del ser: sus creencias, pensamientos y particularidades. Por eso el énfasis en que las ciencias del espíritu logren una comprensión ensimismada del individuo sobre la base de aquellos elementos que le otorgan una singularidad. La realidad histórica social

13 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1949, p. 41.

que interesa en Dilthey está cargada por la experiencia, pero no un reduccionismo empírico como se podía pensar en los términos kantianos, sino a una conjunción entre el aspecto sensorial y la articulación con pensamientos a la hora de ir recolectando vivencias. Lo interesante de su propuesta y que contribuye ciertamente a la interpretación de textos es cuando señala que las experiencias logran manifestar su significado a través de expresiones, las cuales son el objeto de estudio de las disciplinas como la historia, la política, la jurisprudencia, literatura, arte, entre otras.[14]

Dilthey escribía para las ciencias sociales del siglo XIX, sus advertencias cedieron en importancia ante el advenimiento de la historiografía positivista y la historiografía estructural-marxista. Sin embargo, sus ideas nunca desaparecían del todo, Lawrence Stone habla de un resurgimiento de la narrativa a la hora de escribir la historia. Según este autor, todo parece indicar que para finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la historiografía occidental europea estaba sedienta de detalles, temas y problemáticas olvidadas por las historias estructuralistas. Por lo menos dos factores pueden ayudar a entender esta situación; por el lado interno, el reciente y constante acercamiento historiográfico al sujeto, que poco a poco venía alterando la configuración de explicaciones históricas. Mientras que, por el lado externo, las críticas hechas desde el paradigma de la posmodernidad a la disciplina histórica la obligaban a reconfigurarse. En concreto, la posmodernidad niega directamente el carácter científico de la historia al plantear que no hay posibilidad de conocimiento directo, pues el material empírico de esta disciplina no son más que textos, invenciones humanas que poco o nada tienen que ver con la realidad y que, por tanto, no permiten la recuperación de los acontecimientos pasados, lo cual le daba el fundamento a la historia y le permitía incluso elaborar modelos interpretativos.[15]

Frente a esto, dentro de la misma disciplina histórica se crea una tendencia que reflexiona en torno a estos cuestionamientos y redefine

14 *Ibid.*, pp. 55-68.

15 Lawrence Stone. "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia". *El pasado de la historia*. México: FCE, 1996, pp. 95-120.

el papel del historiador. Aquellos son historiadores preocupados por devolverle la sustancia a la historia, entendida como aquella riqueza interpretativa que deviene de la exploración sobre los aspectos más profundos del ser: sus creencias, pensamientos y particularidades. El texto de Lawrence Stone se puede tener como un punto de inflexión que marca este giro de la historia hacia lo posestructural. Este autor expone un resurgimiento de la narrativa en contraste con un desencanto entre las explicaciones estructuradas de la sociedad con pocos prismas y luces sobre los sujetos.[16]

Si bien identifica tres corrientes historiográficas diversas a este resurgimiento, no plantea una separación entre narrativa y la concepción de estructura cuantificada. Se mantiene la postura de que estos elementos le dan un peso importante al trabajo investigativo, lo que se replantea es la naturaleza misma de este peso que no debe ser estrechamente determinante, sino circunstancial y en muchos casos determinado por los sistemas de valoración humana como las ideas, creencias, voluntades y emociones, que a partir de este punto serán entendidos como independientes a estas estructuras. Desde esta perspectiva existe la posibilidad de que se vislumbren procesos y transformaciones más allá de la variable económica o demográfica, como los elementos que tienen que ver con lo cultural, político, religioso y artístico. Abierta la mente del sujeto, se abren por consecuencia las posibilidades interpretativas de fenómenos pasados y la objetividad pasa a ser tan solo una pretensión. Es así como no se vuelve a hacer historia de los grandes hombres y sus acontecimientos, emociones, sentimientos. Ni tampoco de las sociedades estructuradas, cerradas y jerarquizadas, en las cuales las circunstancias le asignaban un sentido al individuo y a sus razones. Lo que desarrollan los posestructuralistas ya no es una historia encerrada en el hombre que conduzca a sobreinterpretaciones o una historia de las circunstancias que conduzca a determinismos, sino una historia del hombre en sus circunstancias, que pueden ser entendidas como igual de importantes en la relación determinado-determinante. Esto también implica un reconocimiento a las críticas

---

16 *Idem*.

establecidas desde la posmodernidad, pues en estas nuevas tendencias de interpretación histórica el texto ya no es tomado como un reflejo de la sociedad, sino como una narrativa que en ella quedan impresos significados provenientes de las sociedades como conjunto o de las personas como individuos, entendiendo que aquel lenguaje construido estructura a la sociedad y que la sociedad misma también estructura este lenguaje, por lo que las nuevas interpretaciones históricas devienen de esta relación.

Gadamer en la interpretación del pasado

Gadamer, como un peculiar despertador intelectual, advierte a los historiadores sobre la manera de abordar los textos. Su hermenéutica presenta una concepción radicalmente diferente de la comprensión y la interpretación. En lugar de adoptar una visión tradicional que busca un distanciamiento objetivo y neutral del intérprete frente al objeto interpretado, Gadamer sostiene que el proceso interpretativo está estrechamente vinculado a la existencia del intérprete y a su contexto histórico, social y cultural. A través de su noción de horizonte, Gadamer argumenta que el intérprete comprende desde su propia existencia, y esta comprensión está mediada por una serie de prejuicios heredados.

Un concepto central para Gadamer, el *Dasein*, retoma la idea heideggeriana de la existencia humana como el estar arrojado en el mundo. Esto implica que los seres humanos nacen inmersos en un contexto específico, con una historia, una cultura y una tradición que los preceden. Para Gadamer, la comprensión no puede separarse de este trasfondo histórico y cultural, sino que se construye a partir de él. Los prejuicios, entendidos como las ideas y concepciones previas que tenemos sobre el objeto de estudio, son inherentes a la comprensión y no pueden eliminarse. Intentar hacerlo equivaldría a situarse fuera de la historia y la tradición, lo cual es imposible para el intérprete.[17]

17 Hans-George Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, pp. 331-458.

Así, Gadamer afirma que el intérprete descubre su propia finitud al reconocer que forma parte de una tradición. El pasado, como parte de nuestra experiencia, se entrelaza con nuestro presente y nos condiciona en la interpretación de los textos del pasado. Al mismo tiempo, estos textos también están arraigados en su propio horizonte histórico. Por lo tanto, para comprender adecuadamente los documentos del pasado, es necesario tener en cuenta tanto la pertenencia al horizonte histórico del intérprete como la alteridad del pasado. La teoría hermenéutica de Gadamer propone fusionar los horizontes del intérprete y lo interpretado como una forma de lograr una comprensión más profunda. Esta fusión no implica perder identidad o anular la historicidad del intérprete, sino que implica un diálogo entre el pasado y el presente. Este diálogo implica formular preguntas al documento desde el trasfondo histórico y cultural del intérprete, permitiendo que los prejuicios se ajusten, a medida que se obtienen respuestas. A su vez, el pasado puede reinterpretarse y articularse en relación con el horizonte histórico del presente.[18] En esta relación circular entre el pasado y el presente, la comprensión se enriquece y profundiza. La fusión de horizontes implica un proceso dialógico en el que el intérprete y el objeto interpretado se enriquecen mutuamente. A medida que el intérprete se sumerge en el mundo del pasado y toma conciencia de sus propios prejuicios, logra una comprensión más auténtica y completa de la realidad histórica.

Schütz y la construcción de las fuentes para la investigación histórica

Uno de los aspectos destacados por Schütz en su análisis es cómo la reproducción y recuperación de vivencias puede influir en la construcción de fuentes para la investigación histórica. En su exposición, Schütz señala que recordar y reproducir experiencias pasadas conlleva ciertas limitaciones y dificultades. Mientras que los hechos objetivos del mundo exterior pueden ser evocados con relativa claridad,

---

18 *Idem*.

las vivencias de percepción interna, que están más cerca del núcleo privado absoluto de la persona, son más difíciles de recuperar en su totalidad. Estas vivencias internas abarcan aspectos corporales, como las sensaciones musculares y sexuales, así como estados emocionales y afectivos, como alegrías, tristezas y disgustos. Schütz plantea que los límites de la memoria y la capacidad de recuperación coinciden con los límites de la "racionalizabilidad", es decir, la capacidad de atribuir un significado a nuestras vivencias. Aquello que no puede ser completamente recuperado, lo inefable en su naturaleza, solo puede ser experimentado, pero no expresado plenamente en palabras.[19]

La gradual disminución de la adecuación en la reproducción humana conlleva una creciente vaguedad en el contenido reproducido. A medida que esta adecuación disminuye, también lo hace la capacidad de reconstruir completamente la vivencia original. En este sentido, solo es posible reproducir la vivencia a través de un acto de aprehensión simplificado. Sin embargo, el "cómo" de la vivencia solo puede ser recuperado mediante la reconstrucción recapitulativa. Estos planteamientos de Schütz nos invitan a reflexionar sobre la complejidad de la experiencia humana y cómo influye en la construcción de fuentes para la investigación histórica. En un extremo, nos enfrentamos a la capacidad limitada de recordar vivencias pasadas, especialmente aquellas de carácter subjetivo e interno. Estas vivencias a menudo se desvanecen en la nebulosa del olvido, dejándonos con fragmentos borrosos y una comprensión limitada de su significado.

Por otro lado, al examinar las conductas presentes, nos adentramos en el territorio de la observación y la interpretación. A través de la reflexión sobre las acciones y comportamientos visibles, buscamos descifrar los motivos y las intenciones que subyacen en ellas. Aunque estos límites nos desafían, también nos invitan a explorar y comprender la complejidad de la mente humana y sus manifestaciones en la conducta. En consecuencia, la comprensión de las limitaciones y los desafíos en la reproducción y recuperación de vivencias nos impulsa a

---

19 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social.* Barcelona: Paidós, 2007, pp. 75-167.

buscar nuevas formas de construir fuentes en la investigación histórica. Esto puede incluir la exploración de testimonios personales, diarios, correspondencias, registros visuales y otras expresiones culturales que puedan ayudarnos a capturar diferentes perspectivas y experiencias históricas. Además, nos insta a considerar enfoques interdisciplinarios y técnicas complementarias para enriquecer nuestra comprensión del pasado y superar la servidumbre de las fuentes disponibles.[20]

Este último es un concepto interesante, la llamada "servidumbre de las fuentes" es una limitación inherente al trabajo del historiador, al depender de las fuentes disponibles para reconstruir el pasado. Según el historiador Renán Silva, las fuentes históricas son documentos, testimonios y evidencias que permiten acceder al conocimiento del pasado. Sin embargo, estas fuentes no son neutrales ni objetivas, sino que están condicionadas por múltiples factores, como las intenciones de quienes las produjeron, las interpretaciones de los intermediarios y los sesgos y omisiones que pueden contener. La "servidumbre" radica en que el historiador depende de las fuentes existentes para reconstruir la historia y, en cierta medida, está limitado por sus características y alcance. No todas las voces y perspectivas históricas quedan registradas en las fuentes disponibles, lo que puede generar una visión parcial o sesgada del pasado. Silva argumenta que el historiador debe ser consciente de esta servidumbre y buscar diversas fuentes, así como desarrollar un análisis crítico y reflexivo sobre las limitaciones y posibles sesgos presentes en ellas. Además, plantea la importancia de complementar el trabajo con otras disciplinas y métodos de investigación para obtener una imagen más completa y contextualizada de la historia.[21]

El desafío de revisar fuentes y reconsiderar perspectivas sobre un tema histórico es crucial para avanzar y debatir sobre los principios historiográficos. Un ejemplo ilustrativo de este proceso se encuentra en el ámbito de la historiografía económica en México. A lo largo del tiempo, la interpretación de los aspectos económicos en la historia

---

20 *Idem*.

21 Renán Silva. "La servidumbre de las fuentes". *A la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía*. Medellín: La Carreta Histórica, 2007, pp. 47-74.

mexicana ha evolucionado, y esto ha sido posible gracias a la crítica y reevaluación de las fuentes existentes. Por poner un ejemplo, el avance de la historiografía sobre la discusión de la desigualdad se ha centrado en la medición de estas condiciones materiales o niveles de vida, y cómo estas se vinculan con los grandes postulados sobre el desarrollo económico que se han establecido para las diferentes épocas.

La historiografía sobre la desigualdad en México ha buscado poner a prueba las tesis sobre los periodos de crecimiento o estancamiento económico en el país, a partir de la exploración de los niveles de vida en esos contextos, lo que también permite la comparación con otros países para calcular la magnitud de los crecimientos o avanzar en la búsqueda de una explicación al rezago económico en cual pudo haber incurrido México. El principal desafío que plantea esta corriente investigativa es suplir la ausencia de datos de metodologías que están diseñadas para los volúmenes de información de las sociedades presentes. Si bien es una labor que en muchos casos implica tomar varios supuestos, trabajos como los de Amílcar Challú y Aurora Gómez-Galvarriato hacen un esfuerzo importante para triangular fuentes que le permitan estimar los salarios reales entre el siglo XVIII y el XX, con el propósito de establecer una correlación entre el ingreso y los índices de bienestar de los habitantes con el desarrollo económico del país y de otros contextos. Esto le da un rostro a la situación de los mexicanos en su vida cotidiana, en términos económicos y a la condición de México frente al mundo en la época de la gran divergencia. Es una metodología que permite vislumbrar nuevas causales o efectos de diferentes procesos históricos.[22]

Otros autores como Moramay López-Alonso y Roberto Vélez-Grajales, han demostrado la utilidad de las medidas antropométricas como herramienta fundamental para el análisis de la evolución histórica las desigualdades en México. En este caso puntual, la evolución de la estatura de los diferentes sectores sociales ilustra la diferencia en los niveles de vida que se pueden costear a partir del ingreso que cada

22 Amílcar E. Challú y Aurora Gómez-Galvarriato. "Mexico's real wages in the age of the great divergence, 1730-1930". *Revista de Historia Económica*, vol. 33, núm. 1, 2015, pp. 83-122.

uno tenga. Asimismo, es una ruta que permite entrever no solo las diferencias entre sectores sociales sino también el matiz regional a partir del grado del desarrollo que cada región logra obtener. Básicamente, se trata de ver cómo evoluciona esta brecha y en qué puntos se hace más dispar o se reduce; por lo tanto, la conclusión no solo se limita al campo económico sino también se amplía al político, no solo se trata de cómo crece el PIB sino de cómo se distribuye el ingreso, pues la diferencia entre el bienestar de un sector u otro se reduce en la medida que el Estado empieza a intervenir en políticas públicas amplias.[23]

Consideraciones finales

La interpretación de nuestros objetos de estudios con esquemas acríticos en lo que respecta a nuestra fundamentación epistemológica, solo contribuye a hacerlos cada vez más desconocidos y acartonados. Los historiadores, al perseguir la objetividad y la validación científica, a menudo han perdido de vista la humanidad de quienes vivieron en el pasado. Como resultado, estos individuos pueden ser invisibilizados o presentados de manera estática, conformando estereotipos o mito. En la historiografía, ha habido una tendencia marcada por el afán de equiparar los métodos de investigación histórica con los de las ciencias naturales, buscando así obtener un grado de objetividad y validación científica. Sin embargo, esta obsesión por la objetividad ha llevado a muchos historiadores a perder de vista el verdadero sentido de la reflexión y comprensión del pasado.

En su afán por establecerse como una disciplina científica rigurosa, algunos historiadores han caído en la trampa de considerar al pasado como un mero objeto de estudio, despojando a las personas que vivieron en épocas pasadas de su humanidad y complejidad. En este enfoque, los individuos del pasado se vuelven invisibles o se presentan

23 Moramay López-Alonso y Roberto Vélez-Grajales, "Utilización de la estatura para el estudio de los niveles de vida y de la desigualdad en México desde 1850". Luis Bértola y Jeffrey Williamson (eds.). *La fractura. Pasado y presente de la búsqueda de equidad social en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-Banco Interamericano de Desarrollo, 2016, pp. 113-146.

como sujetos estereotipados, rígidos e inmóviles. Su forma de ser y de experimentar el mundo se reduce a grandes mitos o estereotipos que no reflejan la riqueza y diversidad de las experiencias humanas. Esta obsesión por la objetividad y la validación científica ha llevado a una simplificación excesiva de la historia, convirtiendo a las personas del pasado en meros peones en un juego de causas y efectos. Se ha perdido de vista la complejidad de sus vidas, las motivaciones que los impulsaron, las luchas que enfrentaron, y las múltiples formas en que experimentaron y dieron sentido a su existencia.

La reflexión histórica no puede reducirse a la búsqueda de la verdad objetiva, como si fuera posible capturar completamente el pasado en un relato lineal y unidimensional. El pasado es intrínsecamente subjetivo, lleno de interpretaciones y múltiples perspectivas. Los historiadores deben abrazar esta complejidad y reconocer que su propio contexto histórico, social y cultural influye en la forma en que se acercan al pasado. Aquello que hace valiosa a la historia como disciplina es precisamente su capacidad para cuestionar y desafiar los mitos y estereotipos que han surgido a lo largo del tiempo. La historia nos permite examinar las múltiples facetas de la experiencia humana y comprender cómo los individuos del pasado interactuaron con su entorno, negociaron conflictos, tomaron decisiones y dieron forma a la sociedad en la que vivieron.

Es necesario alejarse de la búsqueda obsesiva de la objetividad y reconocer que la historia es una disciplina interpretativa. Los historiadores deben estar dispuestos a reflexionar sobre sus propios sesgos y prejuicios, así como a considerar las múltiples voces y perspectivas que conforman el tejido histórico. Solo a través de un enfoque reflexivo y crítico, que reconozca la subjetividad inherente a la construcción histórica, podremos acercarnos de manera más auténtica y enriquecedora al pasado y a aquellos que lo habitaron.

En lugar de intentar convertir la historia en una ciencia exacta, debemos abrazar su naturaleza como una disciplina humana, arraigada en la interpretación y la comprensión de las experiencias humanas. Solo al reconocer la subjetividad y complejidad del pasado podemos evitar caer en la trampa de reducirlo a estereotipos y mitos simplificados. Al hacerlo, podremos reconstruir narrativas históricas más ricas,

inclusivas y reflexivas que honren la diversidad y complejidad de la condición humana a lo largo del tiempo.

La actitud fenomenológica y el método hermenéutico surgen como ruidosos despertadores que mantendrán despierta la manera de escribir la historia para no caer en estos sueños e ilusiones. La manera de hacer investigación hoy en día es muy plural y aún persisten ideas anticuadas y obsoletas de cómo producir el conocimiento; será decisión de cada uno animarse a usar el despertador o seguir viviendo en la fantasía. En el campo de la historiografía, es cierto que aún existen historiadores que se aferran a la idea de una historia objetiva y monumental, en la que se busca construir narrativas grandiosas y unívocas del pasado. Esta tentación de buscar una verdad definitiva y establecer un relato único es comprensible, ya que a lo largo de la historia de la disciplina ha existido una tradición arraigada de ese tipo de enfoque.

Sin embargo, es precisamente en este contexto que la actitud fenomenológica y el método hermenéutico emergen como poderosos despertadores que nos alertan sobre los peligros de caer en estos sueños e ilusiones de una historia objetiva y monumental. Estos enfoques nos recuerdan la importancia de mantenernos vigilantes y críticos en nuestra práctica historiográfica. La actitud fenomenológica nos insta a reconocer que nuestro conocimiento del pasado está mediado por nuestra propia existencia y contexto histórico. Nos invita a explorar las múltiples perspectivas y experiencias de las personas que vivieron en épocas pasadas, reconociendo que su realidad era tan compleja y diversa como la nuestra. Esta actitud nos impulsa a evitar caer en la trampa de la simplificación y los estereotipos, y a abrazar la subjetividad inherente a la experiencia humana.

Por su parte, el método hermenéutico nos ofrece una herramienta para comprender y dar sentido a los textos y testimonios del pasado. Nos enseña que la interpretación histórica es un proceso dinámico y dialógico, donde tanto el intérprete como el objeto de estudio se enriquecen mutuamente. Nos invita a estar abiertos a la multiplicidad de significados y a cuestionar nuestras propias suposiciones y prejuicios. A través de este enfoque, nos alejamos de la ilusión de una única narrativa histórica y nos acercamos a una comprensión más rica y

contextualizada del pasado. Es importante reconocer que la manera de hacer investigación histórica hoy en día es muy plural, y existen historiadores que han abrazado estas perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas, desafiando las ideas anticuadas y obsoletas de cómo producir conocimiento histórico. Sin embargo, también es cierto que aún persisten vestigios de la vieja escuela historiográfica, que mantienen una visión monolítica y supuestamente objetiva del pasado.

Aquí es donde la vigilancia epistemológica se vuelve crucial. Es responsabilidad de cada historiador estar atento y crítico ante las tentaciones de caer en los viejos paradigmas de una historia objetiva y monumental. Debemos ser conscientes de nuestras propias inclinaciones y sesgos, y estar dispuestos a cuestionar constantemente nuestras suposiciones y enfoques. La vigilancia epistemológica implica un proceso de autorreflexión y autoexamen constante, donde nos preguntamos sobre los fundamentos teóricos y metodológicos de nuestra investigación. Nos desafía a considerar alternativas, a dialogar con otros enfoques y a mantenernos abiertos a nuevas perspectivas.

Al final, la decisión de utilizar el despertador de la actitud fenomenológica y el método hermenéutico es una elección personal para cada historiador. Sin embargo, aquellos que se animen a abrazar estos enfoques encontrarán una riqueza y complejidad en su práctica historiográfica que les permitirá evitar las ilusiones de una historia objetiva y monumental. Al mantenernos alertas y críticos, podremos construir narrativas históricas más contextualizadas, inclusivas y fieles a la multiplicidad de experiencias humanas a lo largo del tiempo.

Referencias

Libros y artículos

Challú, Almícar E., y Aurora Gómez Galvarriato. "Mexico's real wages in the age of the great divergence, 1730-1930". *Revista de Historia Económica*, vol. 33, pp. 83-122.

Ginzburg, Carlo. "Checking the evidence: the judge and the historian". *Critical Inquiry,* vol. 18, núm. 1, pp. 79-92.

-----. *El queso y los gusanos El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik editores, 1999.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1949.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Husserl, Edmundo. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

-----. *La idea de fenomenología*. Madrid: FCE, 1980.

Marrou, Henri-Irénée, "La historia se hace con documentos" (pp. 55-60). *El conocimiento histórico*. Barcelona: Idea Universitaria, 1999.

Moramay López-Alonso y Roberto Vélez-Grajales. "Utilización de la estatura para el estudio de los niveles de vida y de la desigualdad en México desde 1850" (pp. 113-146). Luis Bértola y Jeffrey Williamson. *La fractura. Pasado y presente de la búsqueda de equidad social en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-Banco Interamericano de Desarrollo, 2016.

Serna, Justo y Anaclet Pons. *La historia cultural autores, obras, lugares.* Madrid: Akal. 2003.

Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 2007.

Silva, Renán. "La servidumbre de las fuentes" (pp. 47-74). *A la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía*. Medellín: La Carreta Histórica, 2007.

Stone, Lawrence, "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia", *El pasado de la histori*a, México: FCE, 1996.

Zemon Davis, Natalie. *Mujeres en los márgenes. Tres vidas en el siglo XVIII*, Madrid: Feminismo, 1995.

Fuentes electrónicas

Telam Noticias. "Carlo Ginzburg: 'Las víctimas no están exentas de responsabilidad'", noviembre de 2016. https://www.telam.com.ar/notas/201611/170751-carlo-ginzburg-unsam.html.

"Moisés desciende del horeb". Exégesis, ciencias sociales y religión

Edgar Daniel Yañez Jiménez
El Colegio de Jalisco

Prolegómeno introductorio

"Moisés desciende del Horeb" es una expresión que sintetiza el pasaje bíblico del Éxodo 19, que narra el acontecimiento mitológico del libertador del pueblo de Israel, Moisés, quien tuvo encuentros con el "Dios de sus antepasados" en la cumbre de una montaña y que, tras liberar a su pueblo de la esclavitud del faraón, fungió como mensajero entre el dios y el pueblo, para formar una alianza. Más allá del contenido teológico y religioso de la *perícopa* mosaica, quiero rescatar el papel de mensajero que tuvo Moisés, inclusive frente al tradicional mito griego del mensajero de los dioses, Hermes –tan manido y trillado–. Además, he elegido al patriarca porque representa un fundamento legal y teológico para una de las religiones que ha dado vida a otras. Por lo tanto, la expresión es una metáfora del contenido de este ensayo, Moisés es el hermeneuta y a su vez es el símbolo de la religión. Por otro lado, *exégesis* es el nombre que el catolicismo le da al estudio científico de la biblia, en tanto que interpretación, pues, busca los sentidos de los textos, es decir, hermenéutica.

Explicando así el título, revelo el objetivo que me he propuesto: a modo de textura, exponer el entramado que forman la hermenéutica, las ciencias sociales y la religión, partiendo del presupuesto de la fenomenología: que no existe conciencia –y palabras– sin contenido, es decir que hermenéutica o, mejor dicho, interpretación siempre es interpretación de algo. De este modo la pregunta ¿por qué y para qué las ciencias sociales deben echar mano de la fenomenología y de la hermenéutica?, solo adquiere sentido si se plantea desde un

contenido.[1] La religión como pretexto social, es ese contenido, pues en tanto que *factum* es un hecho innegable.

He divido el ensayo en cuatro apartados, seguidos de unas inferencias a modo de conclusiones. Entramado en el que los hilos centrales de la exégesis –hermenéutica–, la religión, las ciencias sociales y la fenomenología irán tomando poco a poco un momento protagónico. En una complicidad lingüística, he titulado los apartados con palabras de referencia a lo textual, que es el elemento básico del ejercicio hermenéutico. El "Pretexto", indica el arranque y presenta la exposición fenomenológica que algunos autores han hecho sobre el *prejuicio*. El "Contexto" versa sobre una explicación breve de la historia hermenéutica, pues una destrucción retrospectiva se exige para observar los aportes y repensar su origen religioso y fenomenológico. En "Gramática" expongo las "reglas" en tanto que caminos y pasos a destiempo de la hermenéutica. Finalmente, en "Paratexto" refiero la marginalidad del hecho religioso dentro de los estudios en ciencias sociales.

Pretexto: aclarar prejuicios

La palabra *pretexto* aparece en el *Diccionario de Autoridades* del siglo XVIII definida como "el motivo o causa, simulada o aparente, que se alega para hacer alguna cosa, o para excusarse de no haberla ejecutado".[2] Ya entonces tenía una carga significativa de apariencia, en cuanto que *doxa*, aunque refiere su origen latino de *praetextus,* cuyo significado como "vestido de pretexta", que era una toga usada por niños y adolescentes, es decir una prenda tejida –*textus*– para colgar delante.[3]

1 Heidegger expone: "Sólo el Dasein 'tiene' sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser 'llenada' por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*". Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 175.

2 Real Academia Española. "Pretexto". *Diccionario de Autoridades, t. V*. España, 1737.

3 Descompuesta la palabra, el *prae* significa "delante" y, entre otras acepciones, "mostrar, manifestar, exhibir", y *textus* "tejido, enlace, contextura" y a su vez del verbo "tejer". Julio Pimentel Álvarez. "Praetextus". *Diccionario, latín-español, español-latino. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*. México: Editorial Porrúa, 2007.

El sentido originario del *pretexto,* como poner delante el entramado, adquiere aquí un significado para la exposición de los prejuicios en torno a la religión en cuanto que *mito*. Heidegger aclara que "creer que el *mito* fue destruido por el *logos* es un prejuicio de la historia y de la filología, un prejuicio que, sobre la base del platonismo, éstas tomaron del racionalismo moderno".[4] Reluce el prejuicio como un elemento que funda concepciones y opiniones, y que, muchas de las veces, es tomado como pretexto o para seguir en él o refutarlo.

Heidegger después de aclarar el prejuicio sobre el mito agrega que "lo religioso nunca es destruido por la lógica, eso acontece tan solo por el hecho de que Dios se sustrae".[5] La segunda parte de la afirmación heideggeriana se torna difícil de interpretar, pero adquiere sentido cuando en otra obra explica la sentencia de Friedrich Schleiermacher que reza "porque la medida del saber no es la medida de la piedad".[6] El filósofo explica: "(Medida, esto es, criterio de valor) Situar a Dios en la esfera del saber como fundamento del conocer y de lo conocido no es lo mismo que tenerlo y saber de él a la manera del piadoso".[7] Entonces, para él no existe sobreposición o eliminación del *logos* sobre el *mito*, como tampoco entre razón y religión, sin embargo, propone que el fenómeno religioso puede ser estudiado desde la razón, pero el "acceso" tiene limitaciones al experimentar el fenómeno de distinta manera. Hace su aparición el *prejuicio*, un tema que abordan Husserl, Jaspers, Heidegger y Gadamer.

Fernando Montero[8] señala que Husserl muy poco discutió sobre el prejuicio. Pese a esta crítica es posible ver una actitud positiva del prejuicio en la obra temprana de Husserl, pero desde su función metódica –clara influencia cartesiana–, como un elemento central en la construcción de su filosofía. Ya en *Idea de la fenomenología* (1913)

4 Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 22.

5 *Idem*.

6 Schleiermacher cit. por Martin Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 175.

7 *Idem*.

8 Fernando Montero Moliner. "Fenomenología del prejuicio". *Isegoría*, núm. 5, 1995, p. 31.

introduce su famosa "reducción fenomenológica", que se comprende en dos momentos estrechamente ligados, la *epoché* y la *reducción*. Entendió el prejuicio como "una realidad a aclarar", primero poniendo entre paréntesis (*epoché)* y, segundo, asumiendo la validez subjetiva de la comprensión (*reducción*),[9] ambos momentos tienen el propósito de liberarnos del dogmatismo naturalista, un prejuicio positivista. Husserl, en su obra tardía, vertió su crítica al prejuicio objetivista de la modernidad al expresar que esta nunca "comprendió que la objetividad proviene de una operación subjetiva",[10] y expuso que el prejuicio como algo pre dado debe ser asumido y explicado, solo así se superará el prejuicio de "cientificidad" de los objetivismos tradicionales.[11]

El objetivismo que niega el sentido del preguntar retrospectivo es enfrentado con el "trascendentalismo" que Husserl defiende y que consiste en que el sentido de la vida es una configuración subjetiva, resultado de "la vida experienciante, pre-científica" en la que "se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso *del mundo* que efectivamente vale para quien tiene la experiencia correspondiente".[12] Retoma a Descartes, quien asumió una *epoché* escéptica radical e invita a que todo filósofo una vez en su vida deba proceder así, que incluso debe hacerlo a pesar de tener su propia filosofía, por lo que "antes de la *epoché,* esto debe ser manejado, pues, como un prejuicio cualquiera".[13] Para Husserl, entonces la fenomenología es metódicamente escéptica y crítica, y en busca del sentido en sus exposiciones, es decir, hermenéutica.

Para Jaspers el prejuicio es un modo de aprehensión, así se denomina cuando es falseada, pero si la fomenta e inspira se habla de

---

9 Aquí reseño el análisis de Adrián Escudero en el anexo de su traducción. Edmund Husserl. *La idea de la fenomenología*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, España: Herder, 2011, pp. 165-166.

10 Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 84. Publicado originalmente en 1929.

11 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 102. Publicado originalmente en 1936.

12 *Ibid*., p. 112.

13 *Ibid*., p. 118.

"*presuposiciones* o hipótesis".[14] Su origen se funda en "el impulso a la concepción unitaria del todo" y "la inclinación a la generalización o a dar carácter absoluto a puntos de vista particulares, a métodos, a categorías", y distingue la "confusión entre posibilidad de saber y convicción de fe".[15] Advierte que el investigador no está vacío como si desde fuera le viniera todo, pues existe un ejercicio al interior, al ser él mismo un instrumento necesario del conocer. Distingue entre presuposición y prejuicio, y dota de valor negativo al prejuicio cuando propone que hay que librarse de él y que, al fin, un "falso prejuicio" es una hipótesis fijada que pasa por absoluta, inadvertida e inconsciente, y que únicamente la aclaración la disuelve. Por su parte, la "hipótesis legítima" es una condición del investigador con la que ve y comprende, y que solo por medio del esclarecimiento es admitida.[16]

Por su parte, Heidegger no le dedica una reflexión particular, pero en el caso de *Ser y tiempo* (1927) analiza tres prejuicios en torno al ser y al final de ellos dice que considerarlos permite "ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección".[17] Por lo que enfrentar el prejuicio es una actitud positiva que permite plantearse una pregunta indagadora, que en esencia es búsqueda en sí misma. Ante la carencia de una fenomenología del prejuicio, fueron los prejuicios sobre el ser que le llevaron al planteamiento de la pregunta y el esclarecimiento de esta actitud, encontrando un estado de precomprensión en el que se mueve ya ese ser que se pregunta, al que nombra como *Dasein* y que, más adelante, en el tratado explorará ese estado como un modo de ser en tanto que ser precomprendido que comprende. Sin embargo, la comprensión del ser es "*mediana y vaga, es un factum*", advierte, que esa "indeterminación de la comprensión del ser de la que ya siempre disponemos es, ella misma, un fenómeno positivo, que necesita ser

14 Karl Jaspers. *Psicopatología general*. Trad. de Roberto O. Saubidet. Buenos Aires: Editorial Beta, 1977, p. 31. Esta obra es publicada en 1913 por primera vez, y, aumentada, vuelta a imprimir en 1919 y 1922.

15 *Idem*.

16 *Ibid*., pp. 37-38.

17 Heidegger, *Ser*…, p. 28.

aclarado", que dicha precomprensión puede estar impregnada de teorías y opiniones tradicionales, las cuales pueden sobrevivir de manera oculta como fuentes de la comprensión dominante y, por lo tanto, inasible.[18]

Hans-Georg Gadamer es quien expone profundamente sobre el *prejuicio* y aclara que este no es ni favorable ni perjudicial, sino solo hasta que se le valora como tal, sin embargo, una vez valorado puede motivar una investigación o frenarla y permanecer en ese estancamiento prejuicioso, valorado negativamente.[19] Sostiene que otro de los peligros al enfrentarse con otro u otros pensamientos es la cerrazón, pues la apertura es una exigencia en el encuentro para que se dé un diálogo. Al hacer un repaso por los pensadores que han reflexionado al respecto encontró que fueron los ilustrados quienes criticaron el principio de autoridad, cuyo fundamento era la palabra revelada y propusieron la razón o la sola luz de la razón como fuente última, definiendo la autoridad de las Escrituras como un prejuicio (*a priori*) negativo que no permitía emanciparse, ante ello descubre que se erigió un "prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición".[20]

Más allá del rescate de la tradición y de la crítica de la modernidad como sembradora de prejuicios, lo que rescato de estos autores es la importancia del prejuicio y de su doble cara, una vez valorado. Esto quiere decir que una vez que se han concientizado permiten cuestionar y motivar una investigación, o por lo menos no tenerlo por verdad si no consta su referencia crítica. Y en este sentido, el prejuicio es un pretexto que me ayudará a reflexionar sobre qué es la fenomenología y qué es la hermenéutica, y cómo las ciencias sociales pueden hacer uso de ellas. Fenomenología y hermenéutica tienen una historia y, contra algunos prejuicios, su origen procede de la religión. Aquí es donde cabe la metáfora con que intitulo este ensayo, *Moisés desciende del Horeb*, con las tablas de la ley –el mensaje del dios salvador–, Moisés es

18 *Ibid.*, p. 29.
19 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, pp. 335-339.
20 *Ibid.*, p. 337.

el símbolo de la religión y del hermeneuta. El prejuicio como pretexto tiene una intención metodológica aquí y se vislumbrará con el esbozo histórico siguiente.

Contexto: hacia una deconstrucción retrospectiva

El *Diccionario de Autoridades* de 1729 define al *contexto* como "la trabazón, composición o contenido de una historia",[21] definición en desuso para el actual *Diccionario de la Lengua Española*, que a su vez lo define como "entorno lingüístico del que depende el sentido de una palabra, frase o fragmento" y como "entorno físico o de situación, político, histórico, cultural o de cualquier otra índole, en el que se considera un hecho".[22] El *Diccionario* contemporáneo agrega otra definición en desuso, entendido como "enredo, maraña o unión de cosas que se enlazan y entretejen".[23] Las acepciones conservan aún su sentido originario. Por lo tanto, aquí desarrollo un breve entretejido histórico de la hermenéutica y la fenomenología, desde tres autores claves: Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Por otro lado, la destrucción histórica concebida por Heidegger busca "descubrir la tradición, conservarla e investigarla explícitamente",[24] es decir, ablandar la tradición llena de prejuicios en busca de las experiencias originarias.[25] Esta destrucción no es negativa pues no pretende deshacerse de la tradición, sino liberarla al "desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos".[26] Esta destrucción no es otra cosa que una revisión crítica del pasado.

21 Real Academia Española. "Contexto". *Diccionario de Autoridades, t. II*, España, 1729.

22 Real Academia de la Lengua Española. "Contexto". *Diccionario de la Lengua Española*. Ed. del Tricentenario. https://dle.rae.es/contexto?m=form. Actualización 2022.

23 *Idem*.

24 Heidegger, *Ser…*, p. 44.

25 *Ibid.*, p. 46.

26 Martin Heidegger. *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Jesús Adrián Escudero. España: Herder, 2004, p. 55.

La obra de Wilhelm Dilthey responde a la necesidad de buscar a los precursores de la hermenéutica; desde muy temprano tuvo acceso, en 1853, a los escritos inéditos de Friedrich Schleiermacher a través de su albacea literario. Con base en ello escribió un trabajo titulado *El mérito particular de la hermenéutica de Schleiermacher* y tras la muerte del albacea se torna en el editor de la obra del teólogo. Dicho aporte no se publicó sino póstumamente, sin embargo, una segunda investigación titulada *El surgimiento de la hermenéutica* (1900), publicada en vida, es la que hoy se conoce y tiene parte en el canon historiográfico de la disciplina.[27] En ella comienza cuestionando la posibilidad del conocimiento y las formas de la existencia humana con vistas a un planteamiento universal, el problema de las ciencias del espíritu,[28] y responde que el *comprender* es el "proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera",[29] con ello califica a la hermenéutica como método y eslabón entre la filosofía y las ciencias históricas –las ciencias del espíritu–.[30]

El "comprender técnico de manifestaciones de la vida" Dilthey lo nombra exégesis e interpretación.[31] Es apreciable la influencia de Schleiermacher que define a esta última como un "arte de comprender". La tarea de este arte es interpretar vestigios de la existencia humana fijados en la escritura y reconoce en la filología su paternidad. Señala que, como todo arte, la hermenéutica sigue reglas y que a lo

---

27 Hans-Ulrich Lessing. "Epílogo. Dilthey y la hermenéutica". Wilhelm Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. España: Istmo, 2000, pp. 226-229.

28 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 119.

29 Wilhelm Dilthey. "El surgimiento de la hermenéutica". *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. España: Istmo, 2000, pp. 20-81. Esta obra surgió como conferencia dictada en 1897, publicada en 1900 pero fue poco conocida hasta 1924.

30 *Ibid.*, p. 79.

31 *Ibid.*, p. 31.

largo de la historia se erigió como la "*disciplina de la interpretación de monumentos escritos*".[32] Establece el origen en la *hermeneía* griega de la interpretación de los poetas, sobre todo la obra de Homero, empleada por pensadores, filósofos y sofistas, seguida de la *Retórica* de Aristóteles. Su continuidad la observa en las escuelas de filología de Alejandría, quienes anotaron textos y aplicaron reglas para desechar obras apócrifas, y la de Pérgamo que, influenciada por el estoicismo, introdujo el principio de interpretación alegórica, pues solo así se resolvía el antagonismo entre lo que dice el poeta y lo que la realidad manifiesta.[33]

Afirma Dilthey que el cristianismo retomó las posturas de la hermenéutica alegórica y de la naturalista, y que procuró delimitar reglas para la correcta interpretación de la Biblia. Surgieron dos escuelas enfrentadas: la de Antioquía, que interpretaba desde la gramática y la historia; y la de Alejandría, heredera helénica, fundada en un valor pneumático y alegórico. El Medievo lo resume al enunciar un aporte agustiniano para saltar al Renacimiento. Sostiene que en el Renacimiento la ciencia se elevó y que tuvo dos fuertes manifestaciones en el estudio de los clásicos y de la exégesis bíblica, y que la segunda dio forma a la hermenéutica moderna. Reconoce como verdadero aporte la obra del reformador luterano Flacius en su *Clavis,* donde da reglas precisas de interpretación de alcance universal –obra que tuvo detractores católicos–, que junto a Melanchton afirmaron que todo escrito se hace con reglas y con ellas se lo comprende. Dicha propuesta fue superada por Baumgarten y una pléyade de exégetas bíblicos ingleses, resaltando a Michaelis, que aplicó en su método una intuición histórica. Por su parte Semler redujo a dos partes la ciencia interpretativa, al uso lingüístico y a las circunstancias históricas, conformando la escuela histórico-gramática condensada en el *Interpres* de Ernesti.[34]

Dilthey explica que hasta entonces la hermenéutica clásica y la bíblica habían marchado paralelas, sin embargo, considera que am-

32 *Ibid.*, p. 33.
33 *Ibid.*, pp. 39-45.
34 *Ibid.*, pp. 46-55.

bas son manifestación de una hermenéutica universal, entonces aparece el *Arte universal de interpretación* de Meier, en 1757. Obra que anunciaba el advenimiento de Schleiermacher, quien fundamentó definitivamente una hermenéutica científica, concibiendo la validez universal, los medios, límites y reglas, hacia un análisis del comprender. También aportaron a esta universalidad autores como Schiller, Humboldt y los hermanos Schlegel, movimiento que influyó en Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke y Savigny. Entonces nace la ciencia de la crítica, una *ars critica*.[35] También rescata los aportes de Schleiermacher respecto a que "todo comprender permanece siempre relativo, y nunca puede ser consumado" y que "el fin último del proceder hermenéutico es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo".[36]

Por su parte, Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*[37] (1924), en el afán por definir y buscar los conceptos originarios, se remonta a los sentidos etimológicos contextuando las obras, es decir, por medio de la exégesis rigurosa. Expone así el origen del concepto de hermenéutica; desde luego que comienza con los griegos: de la mitología refiere a Hermes, a Platón y su *hermeneía* –poeta "emisario" de los dioses–, las menciones de Aristóteles, Filostrato, Simplicio y Pericles en Tucídides, del sentido del *Peri Hermeneías* aristotélico y el uso helénico del concepto entendido como "una palabra que dice algo".[38] Este acercamiento histórico-etimológico no tiene otra intención que esclarecer el concepto en su modo más originario, pero añade algo importante para este ensayo: "*Filón* denomina a Moisés *Hermeneis Theon* (notificador de la voluntad de Dios)".[39] Que en Aristeo, otro judío griego, se entiende como *traducción*.

Heidegger señala que en las comunidades cristinas primitivas *hermeneía* se define como "comentar" –*enarratio*– e "interpretar",

35 *Ibid.*, pp. 56-69.

36 *Ibid.*, p. 73.

37 Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. España: Alianza Editorial, 2000.

38 *Ibid.*, pp. 27-29.

39 *Ibid.*, p. 29.

"hacer accesible eso que se quiere decir". De Agustín pasa hasta el *Clavis* de Flacius citando a otros autores del siglo xvi y xvii, quienes comprendieron la hermenéutica como "la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación".[40] A diferencia de Dilthey, Heidegger ve en Schleiermacher una restricción cuando define a la hermenéutica como "arte de entender", perdiendo su universalidad, además que la coloca junto a la gramática, la retórica y la dialéctica. Sigue en mucho la revisión de Dilthey y pone a este como un continuador de la hermenéutica, quien la definió como método del entender y como doctrina del arte de la interpretación de textos. Critica a Dilthey, pues se centró únicamente en el "entender" y ello fue un reduccionismo.[41]

Heidegger también realiza una breve semblanza de la historia de la fenomenología. Conviene recordar aquí las palabras de Ricœur al respecto, que la hermenéutica, aunque tiene una tradición más larga, fue un injerto en el método fenomenológico, logrando renovarlo.[42] Heidegger analiza la etimología de *fenomenología* y el uso del concepto *fenómeno* en la historia de la ciencia, de finales del siglo xix, significando un modo de ser objeto. Que es Brentano quien hace un aporte significativo al proponer a la psicología la tarea de indagar los fenómenos psíquicos, cuya teoría debe tener como fundamento las cosas mismas. Entonces los fenómenos de la conciencia fueron un derrotero de investigación a finales del siglo xix y principios del xx, cuando aparece la obra de Edmund Husserl.[43] Desde luego que la intención husserliana no nació de una, sino que poco a poco fue madurando, pues entre 1900 y 1901 aparecen sus *Investigaciones lógicas* en las que ya hablaba de fenomenología, pero su formulación más *ad hoc* fue publicada en 1913 en *La idea de la fenomenología*, lecciones dictadas en 1907. Sin embargo, señala Heidegger que la

40 *Ibid.*, p. 31.

41 *Ibid.*, p. 32.

42 Paul Ricœur. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.

43 *Ibid.*, pp. 91-94.

fenomenología se ha extendido como una "moda filosófica" y que pocos la captan realmente.[44]

En *Verdad y método I* (1960) Gadamer hace un análisis profundo respecto a la "prehistoria de la hermenéutica romántica", la cual no analizaré aquí por la extensión, donde rescata, además de Lutero y Melanchthon, a Spinoza y Chladenius,[45] posturas similares pero muy distintas a la planteada por Schleiermacher. Argumenta Gadamer que el teólogo desarrolló profundamente su propuesta que consiste en aislar el procedimiento del comprender, de automatizarlo como una metodología especial, aunque habla de una universalidad del método inclusive dividiendo en dos ramas, la gramatical y la psicológica, en tanto que contenido externo e interno, cuyo objetivo era la recepción de los textos sagrados y por ello su método no fue pronto asumido por las ciencias del espíritu.[46]

Posteriormente Gadamer dedica al desarrollo de la disciplina en el siglo XIX, en la escuela historicista –Herder, Humboldt, Ranke, Droysen–, al grado de que el fundamento de la historiografía será la hermenéutica,[47] y la crítica que Dilthey hace sobre ellos.[48] De ahí centra su análisis en Husserl y en York, quienes posibilitaron los conceptos que darían paso a la introducción de la hermenéutica dentro de la fenomenología.[49] En esta exposición Gadamer explica los aportes heideggerianos a la experiencia hermenéutica, centra su atención en la estructura de la autocomprensión del *Dasein*, el *círculo hermenéutico* y el valor de los *prejuicios* como motivante para la investigación.[50] La empresa gadameriana es demasiado amplia y valdría solo un ensayo para leer atentamente cada autor expuesto, sus aportes y debilidades, así como las líneas que se van tejiendo y, al mismo tiempo, rescatar lo original de Gadamer.

---

44 *Ibid.*, pp. 97-98.
45 Gadamer, *op. cit.*, pp. 226-237.
46 *Ibid.*, pp. 237-252.
47 *Ibid.*, pp. 253-276.
48 *Ibid.*, pp. 277-304.
49 *Ibid.*, pp. 305-330.
50 *Ibid.*, p. 331.

Gramática: las reglas del juego hermenéutico

El apretado desarrollo histórico de la hermenéutica y de la fenomenología, en tanto que contextura del mirar retrospectivo, permite observar las diversas perspectivas y cómo una observación, después de observada por otro que tiene el interés, es vuelta a observar y a cada paso se superponen ideas nuevas, se resaltan las anquilosadas, y se rescatan obras y autores olvidados o poco conocidos. Tras explicar el *pretexto* y el *contexto* del ensayo, me propongo dilucidar la *gramática*, como he titulado este apartado, que es una clara alusión a Ludwig Wittgenstein, quien dice que la *fenomenología* es *gramática*, puesto que las reglas del uso de "nuestro" lenguaje, el conocimiento de ellas y su representación es equivalente a la construcción de un lenguaje fenomenológico.[51] Esta relación que hace Wittgenstein es indicativa para este apartado, pero sobre todo a la acepción misma de la palabra, en tanto que uso, conocimiento y representación de "reglas del juego".[52] Aquí, lo que procuro es manifestar las reglas hermenéuticas para la investigación en ciencias sociales.

Las reglas, a diferencia de la receta, son lineamientos que deben ser seguidos para el éxito de los resultados, prescindiendo del orden que a estas se le puedan dar, y las enunciadas no son todas sino aquellas que permiten orientar, y que pueden modificarse y o agregarse –extenderse–, desde luego que partiendo de un consenso dentro del paradigma que se asuma y establezca, y del campo de acción donde se desarrolle. El siguiente entramado de referencias e ideas de los autores procura seguir una lógica explicativa e interpretativa. De lo general a lo particular, entendiendo a la fenomenología como modo de acceso a las cosas y la hermenéutica a esa sutileza de la comprensión, en tanto que arte de interpretar.

"¡A las cosas mismas!",[53] es la expresión con que Heidegger sintetiza la propuesta de su maestro Husserl, quien comprendía a la fenomenología como ciencia y como método, orientada a ser el método de la

---

51 Ludwig Wittgenstein. *Escrito a máquina*. Trad. de Jesús Padilla Gálvez. España: Editorial Trotta, 2014, p. 423.

52 *Ibid*., p. 258.

53 Heidegger, *Ser…*, p. 57.

filosofía, inclusive la filosofía misma, pues refiere que es ante todo "una actitud intelectual".[54] Los objetos se dan a la conciencia –en tanto que aparecer y como lo aparecido–, "sencillamente existen y, en el intuir verdaderamente evidente, existen en la conciencia, y la intuición les dirige sencillamente su mirada".[55] Por tanto, tener claro el objeto que queremos estudiar, y concientizar que este se nos dona, pues, *para estudiar un objeto hay que ir a él mismo,* dejar que se nos dé, teniendo en cuenta que *la conciencia siempre es conciencia de algo*, es intencional.

Heidegger sintetiza los aportes de Husserl, al decir que "los conceptos y las proposiciones sobre conceptos y proposiciones deben salir de los objetos mismos [...] Todo se basa en la aprehensión de tales vivencias, en la aprehensión de la conciencia de algo".[56] Define a la fenomenología como un modo de investigar, es decir, "hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra",[57] por lo tanto es un "cómo de la investigación".[58] De manera que las cosas, en tanto que son el qué de la investigación, de suyo se nos dan, ellas mismas nos dicen cómo pueden ser comprendidas, es decir que solo ellas nos dan la pauta de acceso y solo a través de ellas es posible generar conocimiento sobre ellas.

Esclarecer los prejuicios y utilizarlos de modo positivo es otro aprendizaje de Husserl en su propuesta de la *epoché* y la *reducción*, de las que ya he tratado. Este ensayo se muestra como un ejemplo de ello: exponer el prejuicio y después esclarecer un camino destructivo de la historia. Es Heidegger quien desarrolla la parte de la aclaración de los prejuicios por medio de la destrucción. Reconocer y estar conscientes de los prejuicios, no valorados como negativos o positivos, es una actitud que posibilita el acceso a las "cosas mismas" por sí y en sí mismas, para desde sí mismas analizarlas. Ir a ellas poniendo entre paréntesis ideas preconcebidas al respecto y además procurar aclararlas es parte de un todo de la actitud fenomenológica. En este caso, el prejuicio

54 Husserl, *La idea…*, p. 82.
55 *Ibid.*, p. 70.
56 Heidegger, *Ontología…*, p. 94.
57 *Ibid.*, p. 95.
58 Heidegger critica a Husserl el "error" de una ciencia universal y metódica. *Ibid.*, p. 96.

valorado y los presupuestos, en tanto que hipótesis, son el motor que imponen un camino en la investigación y la orientan.

Heidegger resalta en el hombre contingente, cotidiano y común los modos en que existe en este mundo al que le es inherente –*Dasein*–, y una estructura existencial es el estado de "comprendido".[59] Por lo que la actitud fenomenológica, en cuanto modo de acceso a las cosas y su peculiar modo de acceder, se convierte en hermenéutica. El mirar del *Dasein* es estar dispuesto a las cosas desde una apertura inicial, es decir, que aquella condición de los sentidos es lo que permite la aprehensión de las cosas, porque no se mira algo sin "dirigir la mirada a ello". Por ejemplo, el color de un objeto es captado por la vista, su textura por el tacto, etc., de modo que todo "determinar dirigido" está ya dispuesto a ser percibido. En un ambiente de familiaridad, el *Dasein* se mueve por el mundo circundante, siendo y cada vez volviendo a ser quien es, en tanto que está dirigido en su desenvolvimiento hacia adelante siempre, es decir proyectado. No es el momento de explicar la analítica existencial del *Dasein*, solo aclarar que la investigación es parte de la estructura existencial del "ser humano", en tanto que ciencia.

La ciencia de cada época responde a un estado concreto de las cosas, pero en su pasar se somete a la tradición que termina por encubrir cosas.[60] Con ello queda claro el trabajo de la *destrucción histórica*, que tiene que recurrir a las fuentes para aprehender las cosas libres de encubrimientos. "Hay que desmontar la tradición. Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto".[61] Lo cual únicamente es posible por la crítica histórica, que va más allá de una mera ilustración de hechos poniéndolos como evidencia natural, pues no se trata de mostrar "evidencia empírica" –datos, entrevistas, documentos y bases de datos–, eso apenas es la tarea de la heurística,[62] se trata de ir más allá para llegar a la comprensión. Lo que más

59 Heidegger, *Ser…*, pp. 166-183.
60 Heidegger, *Ontología…*, p. 99.
61 *Idem*.
62 Álvaro Matute. "Heurística e historia". Ambrosio Velasco Gómez (coord.). *El concepto de la heurística en las ciencias sociales y las humanidades*. México: Siglo XXI-Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 149.

preocupa a Heidegger es que con esta superficialidad sean desechados fácilmente aportes desconocidos de otras épocas y realizados con otros enfoques y métodos, quizá no tan ortodoxos o no de moda, una actitud que frena y oscurece el conocimiento, pues "se aprovechan [de] opiniones extraídas de la historia para seguir manipulándolas".[63] Por tanto, esto demuestra *la importancia del contexto en los trabajos de investigación*, por un lado, la *revisión historiográfica* o estado del arte del tema en cuestión y *el contexto histórico del mismo*.

¿Es necesaria una definición de hermenéutica? ¿O, se requiere una interpretación de ella? Que no se resuelva definitivamente la primera pregunta no significa que no deba hacerse, quizá tan solo por un mero ejercicio descriptivo, pues por medio del acercamiento a los autores es posible comprender lo que es la hermenéutica. Para Schleiermacher "el interpretar es arte": es arte no porque su resultado sea una obra de arte sino porque al tener reglas no se puede mecanizar. Dilthey entiende la hermenéutica como el arte de interpretar textos, por el cual se puede acceder a la individualidad, lo más racional posible, pero advierte que "en toda comprensión hay algo irracional, igual que lo es la vida misma; no puede ser representada por ninguna fórmula de realizaciones lógicas",[64] para cuya comprensión propone el *razonamiento por analogía* que "pasa a ser razonamiento inductivo con aplicación a un caso nuevo".[65] Para Heidegger "la interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender".[66] Similar definición acota Alfred Schütz: "La interpretación es la referencia de lo desconocido a lo conocido, de lo que es aprehendido en la mirada de la atención a los esquemas de la experiencia".[67]

---

63 Heidegger, *Ontología…*, p. 99.

64 Wilhelm Dilthey. "Esbozos para una crítica de la razón histórica". *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. España: Istmo, 2000, p. 201.

65 *Ibid.*, p. 203.

66 Heidegger, *Ser…*, p. 172.

67 Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 113.

La interpretación como un juego, tiene reglas, pero que no determinan el resultado, pues en el juego se puede o ganar o perder, aun respetando las normas; que cada vez el juego se juega distinto, inclusive siguiendo las mismas reglas, pues los prejuicios y contextos son cada vez diferentes, lo que quizás lleve a pensar en la imposibilidad del uso de las reglas, como ¿para qué sirven?; pero, cabe asumir el *principio de analogicidad* y de *prudencia* o *mesura* en la interpretación, pues este lente permite, por medio de similitudes, acceder a realidades diversas y distintas. En cuanto arte, los sentidos están siempre alerta a dar cuenta de lo captado y la intuición a decir lo que el sentir transfiere, más allá de su aspecto fenoménico, que es el sentido captado; que toda acción humana tiene una intencionalidad y, por tanto, un sentido propio y compartido; que miradas retrospectivas nos permiten buscar sentidos originarios y que comprender el pasado es comprender el presente; que el prejuicio, sin valoración, es motor de la investigación y que la tradición ya nos da un horizonte previo de comprensión. Concluyo este apartado con las palabras de Heidegger que dotan de sentido al ensayo:

> Toda interpretación es una interpretación conforme a algo. Ese *haber previo* que hay que interpretar debe buscarse en la trama de objetos. Hay que apartarse de lo que se encuentra más próximo en el asunto para ir hacia lo que reside en su fondo. La marcha de la hermenéutica ha de venir señalada por el propio objeto [...] Hay que saber oír y ser capaz de aprender.[68]

Paratexto: la marginalidad del hecho religioso

Gérard Genette define el *paratexto* como "aquello por lo cual un texto se hace libro y se propone como tal a sus lectores, y, más generalmente, al público".[69] En otros momentos de la historia los *paratextos* se

68 Heidegger, *Ontología*..., p. 101.

69 Genette cit. por Andrea M. Pérez González. "Censura, crítica y legitimación en los paratextos de la literatura novohispana (siglos XVI-XVIII)". México: El Colegio de México, 2018 (tesis de doctorado en Literatura hispánica), p. 7.

consideraron como textos marginales de una obra, pero hoy pueden funcionar como fuentes e incluso como motivos –*pretextos* de investigación–. Con esto quiero señalar la importancia del estudio del hecho social religioso, a veces soterrado por criterios utilitaristas, arrumbado como algo marginal; en cambio, a pesar de ello, hay quienes han dedicado grandes reflexiones y aportes desde el estudio de la religión. Aquí desarrollaré las reglas del juego hermenéutico en función del hecho social y, en específico, del hecho religioso. Hasta ahora he mantenido marginal en este ensayo a Max Weber, intencionalmente lo hice, pues desde un inicio él dejó en claro su objetivo de investigación: estudiar el hecho social. Por otro lado, menos marginal, Alfred Schütz, logra vincular fenomenología, hermenéutica y ciencias sociales.

Max Weber entiende la interpretación como un esclarecer o poner en evidencia, y que la evidencia puede ser racional o afectiva,[70] sin duda que manifiesta una influencia clara de Jaspers.[71] Desarrolla su argumento en favor de una hermenéutica del sentido, hacia una sociología comprensiva: "Lo comprensible es, pues, su referencia a la *acción* humana, ya como 'medio', ya como el 'fin' imaginado por el actor o actores y que orienta su acción",[72] y que solo a través de estas categorías pueden ser comprendidas, por lo que quedan fuera de la comprensión aquellas acciones, procesos o estados que no "mientan un sentido".

Su conexión con Jaspers se aprecia aún más en la distinción que hace entre "explicación" y "comprensión",[73] a la primera la define como la "captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual", y la segunda como "capta-

70 Max Weber. *Economía y sociedad*. Trad. de José Medina Echavarría *et al*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

71 "La comprensión queda en la esfera de lo posible, se ofrece constantemente como provisoria […], es también más decisiva la comprensión con el crecimiento del material empíricamente accesible". Jaspers, *op. cit.*, p. 418.

72 Weber, *op. cit.*, p. 8.

73 Flor Emilce Cely Ávila. "Intersubjetividad: entre explicación y comprensión". *Revista Colombiana de Psiquiatría*. Bogotá, vol. 43 núm. 1, enero-marzo, 2014, pp. 52-57.

ción interpretativa del sentido o conexión de sentido".[74] Para lograr una terminología clara, construye conceptos-tipo y "se afana por encontrar reglas *generales* del acceder",[75] fundamentadas en la "acción social". Busca una comprensión "unívoca" consciente de que los contenidos se van alejando de la realidad histórica; pero son necesarios porque aproximan a los tipos ideales –irreales– y los tipo-promedio. De este modo se logra "alguna univocidad", pues se buscan las semejanzas por el sentido. Sin embargo, busca su univocidad para su utilidad.

Por "acción social" Weber entiende cuando es orientada por la acción de otros y/o cuando con sentido propio se dirige a la acción de otros. Propone cuatro modos de la acción social: racional con arreglo a fines;[76] racional con arreglo a valores; afectiva y, tradicional. De manera que, la tarea de la sociología comprensiva estriba en interpretar las acciones con arreglo a fines orientada racionalmente, y solo de esta manera adquiere un grado máximo de evidencia. Para él la ciencia solo da respuesta a qué se debe hacer si se quiere dominar técnicamente la vida, y ni siquiera se plantea las preguntas previas sobre si se *quiere* el dominio o si este tiene sentido. Comenta que en las ciencias históricas se enseña a comprender los fenómenos políticos, artísticos, literarios y sociales, sin embargo, no pueden responder "si tales fenómenos *debieron* o *deben* existir, o si vale la pena molestarse en conocerlos".[77]

Alfred Schütz rescata y cultiva la sociología comprensiva de Weber, procurándole el contenido teórico basado en la fenomenología y en la hermenéutica, estrechando estas disciplinas. Distingue una doble forma de percibir: en la conciencia o en la realidad, se trata por un lado de la "conciencia de" y de "las unidades intencionales".[78] Afirma que solo es significativo lo vivenciado y no lo siendo vivenciado. Señala

74 Weber, *op. cit.*., p. 8.

75 *Ibid.*, p. 16.

76 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985, p. 20.

77 Max Weber. "La ciencia como vocación". *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 210.

78 Schütz, *op. cit.*, p. 82.

que hay vivencias irrecuperables –inefables–, que únicamente pueden ser vividas, pero no pensadas, que imposibilitan su verbalización. Entiende a la conducta como actitud, más allá de la vivencia padecida o percibida. Todo esto permite que la vivencia sea comprendida en la reflexión y la conducta en la espontaneidad. La distinción entre acción y conducta estriba en que la primera es consciente y voluntaria y, la segunda, es reactiva y refleja. En otros términos, toda acción está dirigida al futuro y es intencional.[79]

Schütz plantea que "el significado es la *manera* en que el yo considera su vivencia, reside en la actitud del yo hacia esa parte de su corriente de la conciencia que ya ha fluido, hacia su 'duración transcurrida'".[80] Reflexiona sobre la fenomenología y su papel en la sociología, que resulta útil solo como concepto aproximado, por lo que la fenomenología no es un fin sino "un medio para formular adecuadamente un problema sociológico".[81] La experiencia interna almacena las representaciones, lo que conforma un mundo interno junto a otras expresiones como la mente y la voluntad. Los esquemas de experiencias son las condiciones que posibilitan el contexto de significado.[82]

Schütz comenta que un fenómeno inexplicable es el resultado de que un sector del esquema interpretativo está equivocado. Y en este sentido, en la investigación es "la vivencia misma [que experiencia el fenómeno y es quien] decide el esquema dentro del cual se la ordenará y, por lo tanto, el problema elegido propone su propia solución".[83] Expone una epistemología y ontología del *otro yo*, cuya "cuestión reside en que el significado que doy a las vivencias de otro no puede ser exactamente el mismo que el significado que les da el otro cuando procede a interpretarlas",[84] como un eje u orientación hermenéutica que permitirá ese ejercicio de interpretación. Diferencia entre movimientos expresivos (mover las manos) de los actos expresivos, estos

79 *Ibid.*, p. 90.
80 *Ibid.*, p. 91.
81 *Ibid.*, p. 107.
82 *Ibid.*, p. 113.
83 *Ibid.*, p. 114.
84 *Ibid.*, p. 129.

últimos son el auténtico acto comunicativo por lo que "cada acto tal implica el uso de signos".[85] Con esta idea, Schütz baja la hermenéutica del monte de la filosofía y la teología a las ciencias sociales, pues cada acto es un signo digno de ser interpretado y con esto queda redondeada la metáfora de Moisés con la que he guiado el ensayo.

Pierre Bourdieu es sin duda quien concretiza la propuesta de Max Weber sobre la religión estudiada desde la sociología, que reinterpretada plantea su teoría de los campos, el capital y el *habitus*. Leyendo a Weber subraya que la religión tiene una función de conservación del orden social para la legitimación del poder, y la domesticación de los dominantes y dominados respectivamente, para con ello resaltar que Weber no se queda en una visión simplista de la religión como algo separado de la sociedad o como un simple reflejo de las estructuras sociales, sino evidenciar una postura entre ambas y que suelen olvidar, a saber, el *trabajo religioso*.[86] Observa que el proceso que constituye espacios habilitados para la producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos se acompaña de un proceso de "sistematización y de moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas",[87] que conduce del mito a la ideología. Es decir, que "tiende a sustituir la *sistematicidad objetiva* de las mitologías por la *coherencia intencional* de las teologías".[88] Para evitar simplismos de interpretación sigue la sugerencia de Weber, la de "relacionar la estructura del sistema de las prácticas y de las creencias religiosas con la división del trabajo religioso".[89]

El hecho religioso como acción social es posible de ser estudiado desde estas propuestas conjugadas: las relaciones de poder establecidas por un grupo dominante para detentar autoridad y ejercerla sobre una población no especializada en lo religioso –el laico o el seglar–; los discursos y prácticas rituales se convierten en legitimadoras de la detentación del poder; existen prácticas y hábitos que distinguen entre el

85 *Ibid.*, p. 147.

86 Pierre Bourdieu. "Génesis y estructura del campo religioso". *La eficacia simbólica. Religión y política*. Argentina: Biblos, 2009, p. 48.

87 *Ibid.*, p. 52.

88 *Ibid.*, p. 53.

89 *Ibid.*, p. 56.

grupo dominante, sacerdotal y allegados, y entre el grupo dominado, los no peritos e ignorantes del tema. El estudio de este entramado de acciones orienta no solo a conclusiones de influencia religiosa y mística, sino que permite observar otras acciones que en apariencia están desligadas o que no suelen estar juntas, es decir, los comportamientos y relaciones entre campos diversos, entre el campo religioso y el académico y artístico, entre el económico y comercial, entre el político y el de justicia, entre el gobierno y el burocrático. Entonces, es posible apreciar la riqueza del campo religioso como un objeto de estudio que posibilita la comprensión de lo social.

Inferencias

Este ensayo tiene como hilo conductor dos temas centrales: la hermenéutica y las ciencias sociales. De ahí el título. Y como pretexto, a la religión, al ser esta una acción social susceptible de interpretación. Todo esto conjugado en juegos de analogía y metáfora, teniendo como imagen central a Moisés, que desciende de la montaña para trasmitir el mensaje divino al pueblo. Moisés como mensajero es hermeneuta e imagen de la religión. Así, la hermenéutica desde la filología e interpretación de textos clásicos y bíblicos, como apoyos para los estudios filosóficos y teológicos, baja hasta la lectura de los acontecimientos cotidianos e históricos, descendiendo de ese monte olímpico y mosaico, bajando al llano donde lo micro, lo fáctico, lo vivencial, el acontecer y lo singular habitan. La hermenéutica, la otrora exégesis, traza su itinerario de descendimiento para ser la herramienta de interpretación del hecho social y, en este caso, del hecho religioso, entendido como una acción social simbólica.

La hermenéutica tiene su historia y tiene reglas del juego. Una historia que hunde sus raíces hasta las interpretaciones mitológicas y religiosas, erigiéndose como ciencia de la interpretación. En su camino, se topó con la teología cristiana que buscaba un fundamento para su cientificidad, de ahí pasó por la fundamentación de las ciencias sociales –ciencias del espíritu–, hasta cruzarse con la fenomenología. Desde entonces, hermenéutica y fenomenología son

inseparables, pues en el método fenomenológico la hermenéutica es un paso importante, pero a su vez la actitud fenomenológica requiere de la precomprensión para el acceso al objeto de estudio. El que esta herramienta de interpretación haya tejido una trama hoy difícil de ignorar, sugiere que su validez tiene camino trazado y que es posible llevarla a otros andares, como su aplicación en las ciencias sociales contemporáneas. Por ello, las propuestas de Gadamer y Schütz reorientaron un itinerario planteado por Weber y continuado por Bourdieu. Las reglas de la hermenéutica no son un recetario, pero sí momentos y nudos en la trama que permiten acceder a las cosas mismas, y a repensar cada guiño de la acción social para lograr una comprensión significativa.

Referencias

Libros y artículos

Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". *La eficacia simbólica. Religión y política*. Argentina: Biblos, 2009, pp. 43-92.

Cely Ávila, Flor Emilce. "Intersubjetividad: entre explicación y comprensión". *Revista Colombiana de Psiquiatría*, Bogotá, vol. 43, núm. 1, enero-marzo, 2014, pp. 52-57.

Dilthey, Wilhelm. "El surgimiento de la hermenéutica" (pp. 20-81). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. España: Istmo, 2000.

-----. "Esbozos para una crítica de la razón histórica" (pp. 108-205). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. España: Istmo, 2000.

-----. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

-----. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. España: Alianza Editorial, 2000.
-----. *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Jesús Adrián Escudero. España: Herder, 2004.
-----. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2006.
-----. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997.
Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
-----. *La idea de la fenomenología*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, España: Herder, 2011.
-----. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
Jaspers, Karl. *Psicopatología general*. Trad. de Roberto O. Saubidet. Buenos Aires: Editorial Beta, 1977.
Lessing, Hans-Ulrich. "Epílogo. Dilthey y la hermenéutica". Wilhelm Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. España: Istmo, 2000, pp. 223-247.
Matute, Álvaro. "Heurística e historia". Ambrosio Velasco Gómez (coord.). *El concepto de la heurística en las ciencias sociales y las humanidades*. México: Siglo XXI-Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 149-163.
Montero Moliner, Fernando. "Fenomenología del prejuicio". *Isegoría*, núm. 5, 1995, pp. 28-42.
Pérez González, Andrea M. "Censura, crítica y legitimación en los paratextos de la literatura novohispana (siglos XVI-XVIII)". México: El Colegio de México, 2018 (tesis de doctorado en Literatura hispánica).
Pimentel Álvarez, Julio. *Diccionario, latín-español, español-latino. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*. México: Editorial Porrúa, 2007.
Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades,* tt. II y V. España, 1729 y 1737.
Ricœur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.
Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993.
Weber, Max. *Economía y sociedad*. Trad. de José Medina Echavarría *et al.* México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

-----. "La ciencia como vocación". *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 180-231.
-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1985.
Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*. Trad. de Jesús Padilla Gálvez. España: Editorial Trotta, 2014.

Fuentes electrónicas

Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de la lengua española*. Ed. del Tricentenario, actualización 2022. https://dle.rae.es/contexto?m=-form.

Trascender por propia mano. Hermenéutica y fenomenología en la dimensión social del arte

Ignacio Torres Valencia
El Colegio de Jalisco

Introducción

La tentación de quedarse ante el fenómeno social tal cual sucede es enorme y entendible, pues resulta cómodo. Se está inmerso en ese proceso y, por lo tanto, pareciera sencillo –según se experimenta– acomodarlo en las categorías explicativas que se tienen a mano. Sin embargo, optar por esa comodidad da como resultado una existencia que podría calificarse como bidimensional basada en la relación causa-efecto: algo sucede y automáticamente lo coloco en mi esquema de vida, o algo extraordinario ocurre y la reacción regular es ajustarlo a alguna de esas explicaciones usuales y simplificadoras para continuar con el devenir tal cual lo conozco.

Es a lo anterior que Immanuel Kant hizo frente con su *Crítica de la razón pura*,[1] obra en la que sentó las bases para ir más allá de lo dado en la cotidianidad, aspiración para la que ahora hay muchos caminos.[2] A las certezas del día a día[3] opuso la incertidumbre de la pregunta: ¿De dónde viene el conocimiento que trasciende eso que sucede? ¿De dónde obtengo eso que, si me esfuerzo, me permite dilucidar la justa[4] dimensión de lo experimentado, de lo presenciado? Es a partir de lo planteado por Kant y su influencia en pensadores que lo sucedieron en tal empresa –como Wilhem Dilthey, Max Weber y Edmund Husserl, entre otros–, que se busca formular una respuesta respecto de la búsqueda de lo trascendente a partir de una de las actividades huma-

1 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura.* España: Taurus, 2005.
2 Aunque todos vuelven, en grado variable, a lo inicialmente planteado por el filósofo prusiano. Ya sea para retomarlo o, incluso, para refutarlo.
3 Certero a cuenta de lo repetido, lo rutinario.
4 ¿O verdadera?

nas que más fácilmente pueden ejemplificar ese deseo, por estar ya cubierta de un halo de misticismo sensible: la creación artística. Es necesario plantear una mirada multidisciplinar al respecto para no caer en reduccionismos basados únicamente en lo estético o lo técnico. A esto es que ayudará la revisión de los planteamientos de los autores mencionados, aplicados o referenciados de modo particular al periodo del arte moderno mexicano,[5] propuesto como lapso de reconfiguración social general, cuyas transformaciones pueden verse representadas en productos culturales como la gráfica, el dibujo y la pintura.

La centralidad dada al sujeto por los distintos pensadores referidos recae primero en la razón, luego en el espíritu, después en los acuerdos y convenciones grupales, y también en la capacidad de poner en duda lo experimentado para, de nuevo, cuestionarse sobre la trascendencia asequible de los fugaces hechos sociales. Estos últimos, compuestos por algo que va más allá de la suma de sus partes, incluyen la posibilidad de generar una serie de cuestionamientos que hablan de su origen multicausal. Se elimina así la preeminencia de la causa-efecto para dar paso a más elementos: las motivaciones, las acciones, los resultados/productos y los efectos. Los penúltimos, con la potencialidad de ser motivación de un hecho distinto –derivado y a la vez independiente–, pueden englobar al quehacer artístico que, como se verá más adelante, no sucede en total aislamiento y reclusión. Ese quehacer/fenómeno encierra la posibilidad de que, por propia mano –consciente o inconscientemente– se apunte a lo trascendental mediante el objeto resultante, uno de cuyos efectos pueden verificarse incluso siglos después.

Saque inicial

Es necesario comenzar con una definición sintética de los conceptos enunciados en el título de este texto, hermenéutica y fenomenología, por ser básicos para la empresa que busca acometerse. El primero hace referencia a la interpretación, inicialmente la de textos sagrados pero,

5 De manera particular a una parte de la creación de José Clemente Orozco y Manuel Rodríguez Lozano.

como práctica extendible y extendida, es ahora la interpretación de los productos de consumo cultural, vistos estos como texto,[6] para vincularlos con el sentido reconocido por parte de sus usuarios o consumidores. Es decir, el hermeneuta actual es el que, al interpretar, detecta nuevas direcciones y conclusiones para proponer un horizonte de comprensión más amplio.[7] De este modo, es posible proponer una hermenéutica del arte, pues las obras tienen más de un significado: el dado a partir de las motivaciones –ubicadas en tiempo y espacio– para su ejecución, más los significados identificados en posteriores lecturas –situados estos últimos también espaciotemporalmente–.

El arte, indica Alicia Azuela, tiene la facultad de ser singular-particular y al mismo tiempo universal,[8] esto a cuenta de que se realiza por una individualidad[9] pero el resultado apunta a la colectividad. Se elabora en un tiempo concreto y por motivaciones personales,[10] pero al socializarse se realiza una interpretación que, en grado variable, incluye todas las valoraciones del colectivo con el que se comparte o al que se hace referencia en la obra. De este modo, el arte genera un producto interpretable que resulta de un proceso calificable como fenómeno: el fenómeno artístico.

La fenomenología, surgida a partir de los trabajos de Edmund Husserl, tiene como objetivo considerar que no todo está dado en su evidencia. Es decir, se propone una actitud fenomenológica que consiste en poner en duda todo lo que acontece y que, en primera instancia, parecería obvio. Aquí ya no cabe la caracterización y categorización en automático, se vuelve necesario poner en suspenso lo conocido para intentar llegar a su esencia. Ver, en la acción/fenóme-

---

6 Aunque su soporte y medio no sea la palabra escrita.

7 Morella Arráez, Josefina Calles y Liuval Moreno de Tovar. "La Hermenéutica: una actividad interpretativa". *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación.* Venezuela: Universidad Pedagógica Experimental Libertador, vol. 7, núm. 2, diciembre, 2006, p. 171.

8 Alicia Azuela. "El arte desde una perspectiva sociológica". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 13, núm. 47, 1977, p. 76.

9 O conjunto de individualidades, si se trata de un colectivo artístico, aunque estos no son tan frecuentes.

10 Que, sin embargo, no pueden sustraerse por completo a su contexto social.

no, qué hay de social, es decir, qué hay más allá de la acción *per se*. Cuál es el sentido, el fin, la intención, lo que los sujetos involucrados ganarán o perderán con base en ello. Dice Husserl: "Todos los problemas de sentido dirigidos subjetivamente, que la ciencia y la lógica se plantean y deben plantearse, no son problemas de la subjetividad humana natural, esto es, problemas psicológicos, sino problemas de la subjetividad trascendental, en el sentido (por mí introducido) de la fenomenología trascendental".[11]

Respecto de los fenómenos, Kant indica lo siguiente: "El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*".[12]

Por lo tanto, es posible ver a la creación artística como un fenómeno que, dado empíricamente –esto ya como producto terminado ante el público que visita un museo, galería o anticuario–, provoca sensaciones en quienes lo observan y las generó en el autor durante el proceso de ejecución, a modo de motivación. Así, el fenómeno artístico[13] y su producto[14] surgen de una subjetividad que apunta a lo trascendental y son interpretables más allá de lo literal o evidente, al preguntarse: ¿Cuáles fueron sus motivaciones? ¿Cuáles acciones fueron necesarias para que se obtuviera el producto? ¿Cuáles son los efectos que tiene este último en el grupo que lo consume? ¿Hace referencia a su presente o a su pasado? ¿Cómo está representado? Los anteriores son cuestionamientos que apuntan a lo trascendental, a los *a priori*, en términos de Kant, pero a partir de una materia dada *a posteriori*, como el autor veía a los fenómenos empíricos. Y aunque también consideraba necesario dejar atrás toda sensación para llegar a la forma del

11 Edmund Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* México: UNAM, 2009, p. 61.

12 Todas las cursivas aparecen en el original. Kant, *op. cit.*, p. 42.

13 Entendido en dos sentidos: como proceso de creación (esto en lo individual) y como proceso de socialización (ya en lo gregario/colectivo).

14 El objeto en sí que se socializa y a partir del que se realizan las interpretaciones.

fenómeno,[15] esto resulta impensable cuando se trata de un fenómeno que, de inicio, tiene a lo sensible como componente fundamental de sus motivaciones.[16] Esto lleva a plantear otra cuestión: ¿son realmente posibles los *a priori* de la razón?[17] Es decir, ¿existen los razonamientos necesarios y universalmente válidos? Estos pueden tomarse como derivados del cuestionamiento realizado por el mismo autor: "¿Cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?".[18] El arte, propongo, es una materialización de ese impulso a responder en la mejor forma posible puesto que, simplificando el concepto de lo *a priori*[19] –que es lo universalmente válido (por partir de lo universal a lo particular), además de independiente de toda experiencia (lo empírico)–, puede plantearse que la expresión artística es uno de los *a priori* humanos.

Universal no en su forma sino en su impulso, es decir, hay registros de productos que hoy calificamos como arte[20] que datan de hace

---

15 Lo *a priori*, es decir, lo necesario y universalmente válido. Kant, *op. cit.*, p. 47.

16 Kant refiere en su libro que lo sensible es materia de la estética (*Ibid.*, p. 63), sin embargo, al ser la creación artística producto de una psique individual que apunta a lo esencial de un hecho –una esencia que se busca asir en el lienzo o el papel–, dejar de lado la posibilidad de la trascendentalidad contenida en ello sería (desde un análisis actual y para nada algo que preocupara al autor) coartar una avenida para tal empresa.

17 Libres necesariamente de todo lo empírico.

18 Kant, *op. cit.*, p. 38.

19 Base de la propuesta kantiana que el *Diccionario Panhispánico de Dudas* define así: "En el ámbito de la filosofía, se emplea para referirse al conocimiento deductivo, esto es, al que se adquiere independientemente de la experiencia, yendo de las causas a los efectos y de lo universal a lo particular". Real Academia Española. "A priori". *Diccionario Panhispánico de dudas*. https://www.rae.es/dpd/a%20priori. Consultada el 14 de junio de 2023.

20 Partiendo desde el arte rupestre del que hay ejemplos en Indonesia (Adam Brum *et al.* "Oldest cave art found in Sulawesi". *Science*, vol. 7, núm. 3, 13 de enero de 2021. https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd4648. Consultada el 14 de junio de 2023; Guillermo Altares. "Un recorrido por la prehistoria de Europa en 11 cuevas". *El País*, 21 de diciembre de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/12/20/ciencia/1576847895_903519.html. Consultada el 14 de junio de 2023; unesco. "Pinturas rupestres de la Sierra de San Francisco", s.f. https://whc.unesco.org/es/

miles de años y que se dieron en numerosas latitudes del mundo; e independiente de lo empírico no en su producción sino como producto terminado puesto que ese objeto, incluso si su ejecución se vio motivada por un hecho particular, pierde el vínculo con este al ser socializado, pues reclama su independencia como objeto en sí. El arte de las cuevas muestra escenas de caza, pero del vínculo entre esos hechos de la cotidianidad y su representación en la piedra, vía pigmentos, ya solo quedan algunos ecos, hoy los efectos son otros, puesto que parten de lecturas realizadas en un tiempo distinto, por distante, al momento de producción. Lo mismo sucede con los retratos de Estado, por ejemplo, de Catalina la Grande. Hay una referencia directa a la monarca, pero el efecto que hoy tienen no es el mismo de cuando fueron desvelados ante la corte de la Rusia imperial. Algo similar ocurre actualmente con el generado por la escuela mexicana de pintura: los murales que hablan de la gesta revolucionaria que inició en 1910 refieren hechos históricos conocidos de modo general pero ya en su dimensión narrativo-discursiva y no como algo presenciado y retrotaíble vía la memoria.[21]

Así, en un sentido derivado del de Kant sobre lo *a priori*,[22] el *a priori* humano es, propongo, trascender al trascenderse mediante una obra que lega para cuando su existencia física termine. Por supuesto, no todos los individuos son artistas, sin embargo, hay otros medios y

---

list/714. Consultada el 14 de junio de 2023 y Argentina (Argentina.gob.ar.) “El arte rupestre, un sistema de comunicación”, 4 de enero de 2022. https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-arte-rupestre-un-sistema-de-comunicacion. Consultada el 14 de junio de 2023), entre otras latitudes.

21 Dice Álvaro Matute: “La primera historiografía de la Revolución está basada en el recuerdo. El debate que la caracterizó fue una prolongación del que se desarrolló en la Revolución misma, es decir, el de uno de los grupos o facciones contra otros” (Álvaro Matute. *La Revolución mexicana: actores, escenarios y acciones.* México: INEHRM, 1993, p. 22). Pero, indica también, al darse la necesidad de institucionalizar a la revolución fue preciso por igual cambiar el debate por un discurso unificado, es decir, inventar a dicho proceso armado en el sentido de “dotar de sentido a un hecho o conjunto de hechos” (*Ibid.*, p. 23). Es decir, las representaciones artísticas de la Revolución mexicana son parte de esa invención, de ese discurso unificador, lo que, en contraparte, posibilita al contradiscurso usando el mismo medio.

22 Que conserva de este la aspiración a la universalidad.

otras obras que pueden legarse para la posteridad como una evidencia de su existir.[23] El tiempo y el espacio, como condiciones necesarias para todos los fenómenos,[24] son asimismo fundamentales para este *a priori* derivado: el sujeto sabe que tiene un tiempo limitado de existencia y también, quizá, limitaciones en el espacio que habita como magnitud dada[25] –que tiene características particulares, esas sí empíricas, que detonan o imposibilitan desplazamientos y exploraciones–, por lo tanto, ante eso que tiene como dado, busca analizar lo no evidente de eso dado. "La representación de un *cuerpo*[26] en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta",[27] y es justamente porque afecta que el sujeto/artista se ve motivado a llevar esa representación mental a una representación material que lo trascienda, esto en el sentido de que pueda mostrarse a otros y con ello desligarse de la contingencia espaciotemporal a la que se encuentra confinado tanto el individuo como el hecho, proceso o situación representado. Es ya transportable, habla de sus motivaciones, de las acciones para llegar a ser producto terminado e independiente, y sus efectos mutan a la vez que viajan (tanto en tiempo como en espacio).

La volición y su contenedor

En su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1949), Wilhem Dilthey reafirma la necesidad de llevar a la conciencia el hecho de que la experiencia (lo empírico) tiene sus limitaciones, algo que, antes que afectar a la capacidad humana de generar conocimiento,[28] motiva

23 Viene a la mente la típica y manida frase de: "Escribe un libro, planta un árbol, ten un hijo", más pertinente para los reinos de la autoayuda.

24 Kant, *op. cit.*, pp. 47-51.

25 *Ibid.*, p. 45.

26 En cursivas en el original.

27 Kant, *op. cit.*, p. 56.

28 Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: fce, 1949, p. 18.

a la reflexión para encontrar el sentido de lo experimentado. Así, la combinación/oposición entre experiencia y reflexión posibilita lo que él llamó la ciencia autónoma del espíritu,[29] es decir, hay un cambio en los conceptos que serían el camino hacia lo trascendente: ya no es la razón pura sino el espíritu el que debe ponerse en la esfera científica para, generando certezas en sus propios términos, dar respuestas en cuanto al sentido que puede tener el devenir del hombre en la sociedad y en su ubicación histórica. Ese actuar conscientemente desde el espíritu –categoría que se opone al fenómeno natural que sucede, se piense en él o no– se convierte así en huella humana, una que puede verse en el fenómeno artístico.

El sujeto o entidad psicofísica, como lo define Dilthey, está marcado por su dimensión histórica, en otras palabras: su ubicación en tiempo y espacio marca la relación entre mente y cuerpo, elementos que, aunque en intrincada relación –a cuenta de compartir el mismo espacio, o sea, el cuerpo–, no siempre están en concordia. El cuerpo reacciona a los estímulos del entorno, pero esto no lo es todo para el mundo interno, este último se construye y toma conciencia de sus partes integrantes en momentos determinados, es decir, en su devenir histórico. La realidad, pues, se conforma de ambas partes: lo experimentado y lo pensado. En la primera pueden entrar en juego los hechos naturales –el clima, la química, la física, la astronomía– con su uniformidad y constancia, como estímulos externos para ese cuerpo que contiene a la capacidad de razonar y de actuar (como acto volitivo consciente y razonado, y no mera reacción). El fenómeno del arte, considero, es uno de los actos volitivos más estructurados vía el razonamiento, puesto que no se da de modo automático o "natural" a partir de una potencialidad innata del cuerpo, es necesario buscar las herramientas (pinceles, pigmentos, la piedra, el cincel, la gubia, en el caso de las artes plásticas), desarrollar una técnica y mejorar a base de prueba y error. La parte física de la entidad entra en acción para que lo psíquico con que convive plasme, por distintos medios, lo reflexionado a partir de los estímulos del entorno, a cuenta de su

29 *Ibid.*, p. 19.

devenir individual y como parte de la colectividad en que existe y con la que coexiste.

El hombre inserto en su entorno forma parte también de una sociedad con una historia que marca (y a la vez se nutre de) la historia del sujeto. Así, la suma de historias individuales, de los cursos vitales, tiene una relación bidireccional con el devenir general de ese grupo que conforman. De este modo, las conciencias de los hombres dan cuenta de la realidad histórico-social que habitan y sobre la que actúan a voluntad. Esta última muchas veces marcada, guiada o coartada por las asociaciones (religiosas, civiles, educativas, de salud) a las que el individuo pertenece, así como por otras instancias estatales. Indica Dilthey: "La religión, el arte, el derecho, son imperecederos, mientras que los individuos en que esos sistemas viven cambian. Así, en cada generación afluye de nuevo el contenido y la riqueza de la naturaleza humana, en la medida en que se hallen presentes en un algo constitutivo o en relación con él, al sistema que se funda sobre éste".[30]

Se remarca así la relación bidireccional ya señalada: el sistema social se nutre del devenir y la acción humana y, al objetivarse –separarse de la dimensión psíquica del sujeto–, se convierte en el referente al que esas voliciones deben remitirse. Es decir, el individuo actúa, la acción (suma de acciones) conforma un sistema y este último rige a la acción que lo generó para mantenerse en un ciclo estable: la existencia humana es pasajera pero la actividad humana es la constante. Goethe, citado por Dilthey, señala: "El mundo racional se halla abocado decisivamente de generación en generación a un obrar consecuente",[31] uno que genera lo que Lucien Goldmann denominó *visión del mundo*,[32] es decir: "La expresión material de una conciencia colectiva que

30 *Ibid.*, p. 58.

31 *Ibid.*, p. 60.

32 Guillermo Delahanty, en su artículo titulado "La categoría de la visión del mundo en Lucien Goldmann", refiere la diferencia entre ideología y visión del mundo: la primera tiene un carácter parcial y la segunda apunta a la totalidad. Aunque una caracterización exhaustiva al respecto no es objetivo de este texto, es necesario indicar la forma en que se usa aquí visión del mundo: la suma de ideologías y discursos que permiten identificar el concepto y autoconcepto de un grupo en una determinada ubicación espaciotemporal. Guillermo Delahanty. "La categoría de

representa el complejo de ideas, aspiraciones y sentimientos que unen a los miembros de un grupo social”[33]

El arte, puede decirse, es una manifestación material de la conciencia colectiva. La pieza es un símbolo que sustituye, condensa o representa la realidad social del grupo o que se usa para enseñar la historia en que se basa la unidad del mismo. Con esto no quiero decir que todo producto del fenómeno artístico esté pensado desde la dimensión pedagógica, sin embargo, ese uso, aunque sea en potencia, ha estado presente en varios periodos por ser instrumentalizable para difundir los discursos de los grupos de poder. Raphael Samuel refiere que en la Alta Edad Media, “las vidrieras contaban la historia de la Biblia mediante relatos compuestos por imágenes, y la vida de los santos se narraba en tabernáculos ornados”.[34] Enfocado en su país natal, Gran Bretaña, el autor revisa en *Teatros de la memoria*, el modo en que las imágenes han tenido un uso intencional en pos de construir, reformar o reafirmar la visión del mundo. Refiere, por ejemplo, la importancia de la ilustración histórica en la educación elemental a inicio del siglo xx como una herramienta que facilitaba la comprensión de la cultura material, como los espacios habitables, la gastronomía, el vestido o los medios de transporte y, aunque con menor efectividad para cuestiones abstractas, la política.[35] Esos elementos de la cotidianidad remarcan la manera en que un país y sus habitantes deberían ver la realidad y hacer uso de su tiempo y espacio.[36] Cualquier desviación

la visión de mundo en Lucien Goldmann”. *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 24, septiembre de 1996, p. 111. https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/729#:~:text=La%20visi%C3%B3n%20del%20mundo%20descrita,muerto%20en%20Paris%20en%201970. Consultada el 14 de junio de 2023.

33 Azuela, *op. cit.*, p. 76.

34 Raphael Samuel. *Teatros de la memoria. Volumen I. Pasado y presente de la cultura contemporánea.* España: Universitat de Valencia, 2008, p. 62.

35 *Ibid.*, p. 64.

36 Alfred Schütz señala que la producción artística de una época se puede ver tanto como expresión de una tendencia artística determinada como la manifestación de una interpretación particular del mundo que precede y determina a esa expresión artística (Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social.* España: Pai-

de esto deriva en la otredad, es decir, se da pie a la oposición entre los "verdaderos" integrantes del grupo y los que no lo son.

En el caso del México posrevolucionario esa caracterización de lo "verdaderamente" nacional llevó, como primer paso, a la creación de un método de dibujo basado en siete líneas[37] consideradas como básicas y presentes en todo el arte prehispánico. La identificación de los grafismos se dio luego de un estudio de las culturas prehispánicas a cargo de Manuel Gamio,[38] proyecto en el que participó Adolfo Best Maugard, quien dio sus apellidos al citado método de dibujo. Otro camino para lograr lo anterior fueron las escuelas de pintura el aire libre que, muy cercanas al impresionismo, tenían como objetivo despertar el entusiasmo de los alumnos por "las bellezas de nuestro suelo e iniciar la formación de un arte genuinamente nacional",[39] inspirado en "nuestro cielo, nuestras ricas montañas, nuestras costumbres y toda nuestra vida, tan rica y pintoresca".[40] Debe resaltarse en las breves citas anteriores la repetición de la palabra "nuestro" y sus variantes, pues remarca la pertenencia y conexión simbiótica entre el espacio[41] y sus habitantes –uno los contiene, los otros se lo apropian–. El arte en cualquiera de las vertientes[42] propuestas desde las instituciones nacionales,[43] debía remitir a la esencia de ese pueblo renovado y reforzado luego del movimiento armado de 1910. La tercera avenida artística en ese periodo fue el muralismo, movimiento pictórico que se convirtió en el arte nacional oficial, puesto que se hizo evidente la facilidad de instrumentalizar tales obras para apoyar al programa ideológico revo-

dós, 1993, p. 165). Se trata, pues, agrega el austriaco, de una manera particular de ver. Es posible confirmar el uso propuesto del arte como un instrumento para indicar cómo es, se comporta y ve un grupo particular, o cómo, en oposición, lo hacen quienes buscan retar a tales reglas.

37 Círculo, espiral, medios círculos, la figura s, línea ondulada, en zigzag y recta.

38 Alicia Azuela. *Arte y poder.* Zamora: El Colegio de Michoacán, 2005, p. 99.

39 *Ibid.*, p. 32.

40 *Ibid.*, p. 110.

41 Y su espacialidad a partir de la orografía y los accidentes geográficos.

42 Desde el paisajismo o a partir de las líneas esenciales propuestas por Best Maugard.

43 La Secretaría de Educación Pública (sep) de modo particular, creada en 1921.

lucionario que privaba desde el gobierno[44] resultante de la revolución institucionalizada.[45]

El éxito de las narraciones visuales planteadas desde los muros por Roberto Montenegro, Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco, Jean Charlot, Jorge Enciso, Gerardo Murillo "Dr. Atl", Xavier Guerrero y Gabriel Fernández Ledesma, en la etapa inicial del movimiento, prevalecieron por sobre el esencialismo lineal y la expresión viva del paisaje, gracias a que facilitaban la difusión de narrativas a golpe de vista, algo que se aprovechó en un país en el que campaba el analfabetismo: en 1921, el 71.4 % de los mexicanos no sabían leer ni escribir.[46] Las composiciones grandilocuentes que hacían convivir en el mismo tablero a la grandeza prehispánica con el arrojo de los caudillos revolucionarios se convirtieron en el medio ideal para que el pueblo en general conociera su historia. Francis Bacon, citado por Frances E. Yates, señala:

> Los emblemas[47] hacen descender lo intelectual a las cosas sensibles; pues lo sensible impresiona siempre más vigorosamente a la memoria, y se imprime más pronto que lo intelectual [...] Es más fácil retener la imagen de un cazador que va en persecución de una liebre [...] que las nociones correspondientes de invención, disposición, elocución, memoria, acción.[48]

Sin embargo, si nociones como revolución y valentía se traducen en emblemas asociados a una narración histórica, tanto esta última como las primeras serán más fácilmente aprendidas, esto gracias a esa transmu-

---

44 Azuela, *Arte y poder*..., p. 49.

45 Álvaro Matute indica que la instrumentalización del arte como medio para los idearios estatales inició con Álvaro Obregón, pero se dio de modo más consistente durante el cuatrienio de Plutarco Elías Calles (1924-1928) y el periodo posterior conocido como maximato (1928-1934). Matute, *op. cit.*, pp. 22-23.

46 Alba Alejandra Lira García. "La alfabetización en México: campañas y cartillas, 1921-1944". *Traslaciones. Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura*, vol. 1, núm. 2, 2014, p. 128.

47 Por emblema el autor se refiere a la transformación de los conceptos en imágenes sensibles, "las cuales impresionan en grado mayor a la memoria". Frances E. Yates. *El arte de la memoria.* España: Siruela, 2005, p. 430.

48 *Idem*.

tación en imágenes sensibles que, en términos de Bacon, impactan a la memoria. Se podría llegar a una conclusión similar a la que sigue: "Eso que está en el muro es parte de la historia que no viví pero es en la que estoy inserto por ser parte del grupo en el que me encuentro y que por antecederme me contiene". De esta manera, como indica Dilthey, los sujetos actúan en la vida histórico-social según las reglas del grupo en que existen, es decir, hay volición, pero a la vez un corsé social/sistémico que marca la conexión entre individuos "comunes" y los que se encargan de la vigilancia del cumplimiento de las reglas. Se puede plantear por esto último que los muralistas se convirtieron en parte de ese aparato de vigilancia pues, al dar en sus obras elementos fácilmente reconocibles como parte del "pegamento" social del México posrevolucionario, abonaron también a la caracterización de lo "verdadero", y por lo tanto deseable, en oposición a lo "falso" o "incompleto", y por ello indeseable para la nueva realidad (visión del mundo) de la nación renovada.

El arte de medir

Susan Condor y Charles Antaki, en su texto titulado *Cognición social y discurso*, refieren su interés en la construcción social del conocimiento del mundo, es decir, el modo en que las personas, como integrantes de culturas o grupos específicos, perciben y describen el mundo social[49] y la forma en que este se hace presente en el curso de las interacciones sociales.[50] El significado completo, abundan, se conforma por las circunstancias culturales y/o políticas de la colectividad en específico, es decir, se trata nuevamente de una situación ubicada en tiempo y espacio. El sujeto puede ser visto como portador de una cultura particular o de un conjunto de ideologías compartidas,[51] con lo que se convierte en un

49 Un proceso que Goldmann calificaría como la construcción de la visión del mundo.

50 Susan Condor y Charles Antaki. "Cognición social y discurso". Teun Van Dijk (comp.). *El discurso como estructura y proceso*. España: Gedisa, 2000, p. 454.

51 *Ibid*., p. 465. Otras posturas mencionadas en el artículo citado son la que considera a los cognoscentes sociales como miembros de grupos distintos, con intereses particulares compartidos; y la que se concentra en los procesos de intercambio personal. *Idem*.

conducto de su cultura, puesto que en sus interacciones refleja las reglas de la sociedad en que fue socializado.[52] Hay entonces miembros ejemplares de una cultura común, o sea, los que cumplen cabalmente con el "deber ser", una caracterización que al generarse lleva a la identificación de todos los grados de desviación de esa idealidad.

Citando a Michael Billig, los autores señalan que es posible y necesario hacer una distinción entre los contenidos del pensamiento social (estos histórica y culturalmente situados) y los mecanismos del pensamiento que se consideran universales, es decir, la capacidad de realizar procesos cognitivos no solo completos sino conscientes y con intencionalidades declaradas.[53] Unos que, en conjunto, terminan por abonar a las, diría Dilthey, conexiones de fin que tienen los diferentes organismos que conforman al sistema cultural. Esto último puede verse, en términos de Max Weber, como acciones sociales puesto que, como él refiere, estas demandan que el sentido de la conducta humana (esta individual) se oriente a la conducta entre los sujetos involucrados en el acto, es decir, se requiere clarificar la intención de la interacción, sea esta fugaz, eventual o duradera, espontánea, calculada, pactada o normada por lo institucional. En *Economía y sociedad*, define a la sociología como una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social con el objetivo de explicarla a partir de sus causas, desarrollo y efectos,[54] tres componentes ya declarados como identificables en el fenómeno artístico y su producto, con lo que es posible reafirmar lo social en el acto de crear una obra de arte y, por lo tanto, la pertinencia de estudiarlo desde su dimensión sociológica.

Las construcciones típico-ideales exponen el modo en que "se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de estar orientada de un modo unívoco por un solo fin",[55] pero, así como ya se indicó que nunca hay una sola causa/motivación, tampoco

52 O sea, la sociedad a la que llegó al nacer y de la que, al crecer, aprendió los lineamientos a cumplir.

53 Condor y Antaki, *op. cit.*, p. 467.

54 Max Weber. *Economía y sociedad.* México: FCE, 2014, p. 122.

55 *Ibid.*, pp. 125-126.

hay un fin único. Hay, sin duda, uno primordial pero que tiene siempre ramificaciones e impactos graduales en otros, estos tan variados como el entramado social mismo. Weber apunta al respecto que las ciencias de la cultura[56] aspiran a conocer los fenómenos de la vida según su significado cultural, es decir, realizan (o deberían) un estudio en el que se toma en cuenta la cuestión económica, el poder, lo religioso y el sentimiento estético, puesto que la presión de los intereses materiales en las relaciones sociales se extiende a todos los ámbitos posibles.[57]

Lo anterior se puede identificar en el caso del arte posrevolucionario y su relación con el poder, en 1921 la Secretaría de Educación Pública (sep) ganó jurisdicción nacional y un presupuesto de más de 30 millones de pesos que representó entonces el 20 % del presupuesto público.[58] "La federalización de la enseñanza fue paralela a la federalización que se llevaba a cabo en otros ámbitos de la vida nacional y tuvo una función significativa en el proceso centralizador del Estado al difundir la ideología oficial".[59] Parte fundamental de esa visión recién renovada en sus posturas, medios y alcances, era la labor del artista y su quehacer: debía privilegiarse el carácter combativo sobre lo estético y enlazarse a "urgencias ideológicas concretas",[60] es decir, un fin claro y definido. Así, era menester que los creadores artísticos se vieran como parte del engranaje estatal que llevaría a este último a un punto máximo de desarrollo luego de la necesaria violencia revolucionaria, que era percibida como fuente de vida y transformación social.[61] De esta manera, el tipo ideal del México posrevolucionario estaba marcado por una validación del caos si este llevaba a una mejora. Ese peculiar tipo ideal, como todos, es apenas una referencia para las ciencias sociales desde la postura weberiana, puesto que para esta

---

56 Una, puede decirse, evolución/variación de las ciencias del espíritu caracterizadas por Wilhem Dilthey.

57 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* México: Planeta, 1985, p. 40.

58 Azuela, *Arte y poder…*, p. 47.

59 *Idem*.

60 *Ibid*., p. 44.

61 *Idem*.

no se trata del fin a alcanzar sino de un medio para realizar su labor.[62] Pues aunque socialmente sí puedan utilizarse como escalas valorativas contra las cuales medir los hechos empíricos o los comportamientos de los sujetos –para calificarlos como válidos, si se acercan al ideal, o inválidos si sucede lo contrario–, tanto los tipos ideales como el deber ser[63] son entelequias a las que es fácil apelar para señalar a la otredad o a la desviación, pero que, analizadas, son desmontables.

Una gran parte de la producción artística posrevolucionaria se utilizó para difundir la visión del mundo construida por el Estado mexicano, pero a manera justamente de escala de medición, pues todo lo que no se ajustara a tal modo de concebir la realidad era desvalorizado o atacado abiertamente.[64] Pero incluso si deseara usarse al producto artístico como materialización de la visión del mundo ante la cual medirse, bastaría con confrontarlo a lo empírico (el devenir social e incluso el de los mismos artistas en lo individual) para demostrar que no hay una alineación completa a esa visión sino únicamente fenómenos que se acercan sin que la semejanza sea total puesto que, indicó Weber, "el fin de la formación de conceptos de tipo ideal consiste siempre en tomar rigurosamente consciencia no de lo genérico, sino [...] de la particularidad de los fenómenos culturales".[65]

El artístico no es más importante que otros fenómenos que forman parte del entramado cultural general,[66] sin embargo, sí es regular su

---

62 Max Weber. *Sobre la teoría de las ciencias…,* p. 80.

63 Que para Weber no son equivalentes y mucho menos sinónimos (*Ibid*., p. 79). Es posible proponer que el deber ser sería lo tocante a comportamientos particulares en ámbitos específicos, mientras que el tipo ideal tendría que ser necesariamente abarcador y completo. Algo así como la diferenciación entre ideología (parcial) y visión del mundo (total).

64 Así sucedió con la visión sobre la mexicanidad que propuso el grupo de los Contemporáneos, que coexistió con la del muralismo. *Vid.* Érika Madrigal. "Tamayo y los Contemporáneos. El discurso de lo clásico y lo universal". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 30, núm. 92, 2012, pp. 155-189. https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2008.92.2263. Consultada el 14 de junio de 2023.

65 Weber, *Sobre la teoría de las ciencias…,* p. 93.

66 *Ibid*., p. 64.

uso casi como sinónimo de lo cultural en su acepción de "alta cultura",[67] ligada esta irremediablemente a las bellas artes. Y, cubierto de ese halo, el fenómeno artístico de ciertas épocas y estilos se torna incuestionable. Más aún cuando se trata de piezas que muestran la grandeza de un pasado al que se debe la transformación o renovación del presente, como es el caso del muralismo mexicano. Sin embargo, indica Weber, el análisis de las ciencias sociales debe ser equilibrado e integrador, incluir todas las aristas que están (o estuvieron) en juego cuando de acción social/cultural se trata.

A partir de esta exigencia es que propongo la integración de una arista desdeñada respecto del arte de la Revolución mexicana: la de la violencia. Pues, aunque ya se dijo que en un inicio se planteó a tal componente como necesario para la renovación, las piezas vistas consideradas ejemplares evaden ese tópico. La trascendencia buscada por Diego Rivera o David Alfaro Siqueiros, mediante su quehacer pictórico, se basó en mostrar la grandeza de una marcha cuyo destino era el progreso, evidenciado este en composiciones grandilocuentes. Sin embargo, la buscada por José Clemente Orozco y Manuel Rodríguez Lozano, se enfocó en el momento previo y/o concurrente a tal marcha, es decir, el de la violencia.

La parcelación del conocimiento generado a partir del devenir social que Weber vio como necesaria para lograr un estudio verdadero y pertinente, se puede aplicar también al fenómeno artístico puesto que, aunque aspira a lo mismo (trascender por propia mano al generar el producto que se independiza y objetiviza), la sensación empírica se razona y reflexiona de modo diferente, se plasma distinto y, por lo tanto, sus efectos también son múltiples. Por esto no se puede hablar de un fenómeno artístico unitario, es necesario parcelarlo para encontrar las particularidades señaladas por Weber y, a partir de estas, dar con la particular forma de aspiración a la trascendencia.

Sobre las fotografías,[68] Raphael Samuel indica que la posmodernidad ha desprendido a las primeras de toda noción de realidad, sin embar-

---

67 Concepto sobre el que se puede ahondar en *Apocalípticos e integrados*, libro publicado en 1968 por Umberto Eco, en el que lo caracteriza en oposición al de cultura de masas.

68 Un medio mucho más común ahora que a inicios del siglo XX en México.

go, es posible "estudiarlas por la teatralidad de las apariencias sociales más que por su semejanza con la vida cotidiana",[69] operación realizable, por la distancia temporal que nos separa, en el arte de la Revolución mexicana. Ya no hay un vínculo directo pues tales cotidianidades hace mucho que se perdieron, sin embargo, hay apariencias ahí volcadas que, en algunos casos, no pueden desprenderse de su ligadura con lo geográfico[70] pero que sí están libres ya de las motivaciones primigenias para su producción. Hoy hablan de un pasado doblemente lejano, es decir, ya eran narración de lo acontecido cuando se ejecutaron y actualmente hay una separación temporal aún mayor (narración de la narración), sin embargo, se siguen leyendo, principalmente, como repositorios de lo que cohesiona al país pero, como fenómeno que se suscita cada que se les observa, es posible suspender tal apreciación para cuestionarse si eso dado es real y unívoco en cuanto al arte que versa sobre la Revolución mexicana, ¿toda obra que toca ese tema habla de la realidad de ese momento? Se hace necesaria la *epojé* que demanda Edmund Husserl cuando se está ante cualquier fenómeno y más ante fenómenos artísticos en los que, se enseña, fue plasmada la "realidad" revolucionaria y posrevolucionaria. E incluso mediante una observación sin *epojé* es fácil notar algo: si hay piezas que consistentemente divergen por completo del discurso estatal, ¿cuál es entonces el fenómeno artístico que verdaderamente plasmó la "realidad"?

José Clemente Orozco y Manuel Rodríguez Lozano, resultan ejemplares respecto de la separación mencionada: en sus cuerpos de obra hay, en el primero, una crítica constante en cuanto al discurso triunfalista promovido desde el Estado. Para él, el resultado del movimiento armado no era necesaria y únicamente una celebración a la espera de recibir el justo pago por los sacrificios realizados, sino "sainete, drama y barbarie",[71] un proceso social marcado primordialmente por la violencia, el abandono y el sinsentido, conceptos expresados mediante composiciones sintéticas, figuras humanas anonimizadas y una paleta de color terrosa; en el segundo caso, el tema revolucionario no apareció

69 Samuel, *op. cit.*, pp. 65-66.

70 En el caso de las que están fijas en el muro.

71 José Clemente Orozco. *Autobiografía.* México: Era, 1970, p. 46.

sino hasta 1942, cuando llevaba dos décadas de producción pictórica y cuando el mismo lapso separaba al país de la finalización oficial de la conflagración.[72] Entre 1942 y 1957 Rodríguez Lozano se dedicó a pintar piezas dominadas por figuras femeninas, alargadas para acentuar el dolor del abandono y la violencia que las dejaba solas, y en una paleta de color dominada por blancos, grises y azules. En ambos casos, propongo, la búsqueda de la trascendencia se dio mediante una postura crítica vía los fenómenos artísticos producidos, mismos que fueron, en el caso de Orozco, integrados a la narrativa oficial sin ahondar en los contenidos sino caracterizándolos simplemente como "arte revolucionario", mientras que la creación de Rodríguez Lozano quedó en los linderos por contravenir el tipo-ideal del arte mexicano. Las piezas de su última etapa transgreden el colorido y triunfante desfile del muralismo al colocar ante este a mujeres dolientes, arropadas por una fría tonalidad y a las que, presumiblemente, la revolución no les hizo justicia.

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Edmund Husserl apela a la certeza de las formas ideales con que trabaja la geometría y ve en esta el cruce entre lo apriorístico y lo empírico,[73] es decir, al ser tales formas la base[74] para todo lo que existe, se convierten en formas límite, concepto relacionable con los tipos-ideales cuando el autor indica que en el camino de la perfección se apunta a las formas límite como polos que no varían y que nunca son alcanzados.[75] La cuestión con los fenómenos, incluido el artístico, es que se observan formas espaciotemporales y no cuerpos geométrico-ideales,[76] es decir, se requiere no solo la mirada sino la experienciación, concepto que Husserl define como las operaciones y resultados de la intencionalidad de la conciencia,[77] algo que se

72 Dada en 1921, según la versión oficialista.

73 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Argentina: Prometeo Libros, 2008, p. 66.

74 Algo a lo que apuntó Best Maugard con su método de dibujo, puesto que con la combinación de las siete líneas se podría dibujar cualquier figura.

75 Husserl, *La crisis de las ciencias...*, p. 68.

76 *Ibid.*, p. 67.

77 *Idem.*

hace doblemente necesario cuando se trata del fenómeno artístico, debido a que esa sensación empírica que afecta al creador y al observador no tiene un cuerpo espaciotemporal en su totalidad. En otras palabras, hay una superficie bidimensional[78/79] –muro, lienzo o papel– en la que se falsea la tridimensionalidad del espacio como dimensión dada. El pintor, productor del fenómeno, consciente e intencionalmente realiza un desdoblamiento de esa superficie espaciotemporal y la convierte, por propia mano, en espacio dado y dable a quienes observarán la pieza terminada. Así, el proceso de socialización del fenómeno artístico no es solo observación sensible, sino que contiene potencialmente la observación epojénica –si se me permite el término– para intentar ir a lo esencial, a la forma límite, a lo trascendente del fenómeno.

El auténtico sentido de los conceptos lógicos, señala Husserl, es factible de crearse mediante la teoría del conocimiento y la exploración de los horizontes en que esta se extiende. Así, al trabajar las ciencias sociales con leyes, conceptos y definiciones concertados que se sostienen entre sí y al sistema de verdades aceptado,[80] hablan de ordenamientos e ideales que surgen de la subjetividad y, al compartirse intersubjetivamente, se separan para existir independientemente. Tal como sucede con las unidades de medida que evolucionan en una especie de arte de la medida[81/82]. Así, la posibilidad de medir ofrece una escala convencionalmente aceptada, replicable e independiente de la experimentación individual del fenómeno.

Lo anterior lleva a plantear una pregunta: así como hay un arte de la medida, ¿se podría hablar del arte como medida de lo real? Propongo que no.[83] Que así como las formas límite son inalcanzables

---

78 Lo ancho por lo alto.

79 Se está dejando de lado, conscientemente, a la producción escultórica.

80 Husserl, *Lógica formal...*, p. 82.

81 *Ibid.*, p. 70.

82 Que apunta a las formas límite de la geometría pura.

83 En el momento actual se podría proponer al mercado del arte como un referente de medición, en el sentido pecuniario, del objeto artístico en sí. Sin embargo, tal caracterización apuntaría solo a un aspecto en juego, de los muchos involucrados en el fenómeno artístico, como se ha planteado aquí.

y los tipos-ideales un mero referente, los productos del fenómeno artístico presentan componentes de la realidad de la que surgieron y de la que se separaron para ampliar sus efectos, pero que no son en modo alguno una escala contra la que debería medirse el devenir social, puesto que al ser observados años, décadas o siglos después, la interpretación es distinta: el signo es el mismo pero su significación se modificó.[84] El objeto en sí, el producto artístico, trasciende lo contingente de su creación y está ante espectadores nuevos que transforman lo plasmado. La obra está también más allá de su creadora o creador, y este último, al firmarla, se asegura una porción de esa trascendencia. El producto artístico, convertido en fenómeno, proclama no solo el mensaje renovado sino el nombre de quien plasmó el mensaje inicial.

Conclusiones

El fenómeno artístico es peculiar además de elusivo. De modo general, no sale al paso cotidianamente, es necesario ir a su encuentro: ingresar al museo, visitar la galería, indagar. Se requiere, pues, la intención para ese encuentro, voluntad de tenerlo y apertura para dejarse apelar por lo que la obra, convertida en ente,[85] tiene por develar sobre sí, pues "en la cercanía de la obra pasamos de súbito a estar donde habitualmente no estamos",[86] dice Martin Heidegger y añade que la obra de arte es fenómeno-cosa-ente, por ser tan naturalmente existente como cualquier otra, pues "el cuadro cuelga en la pared como un fusil de caza o un sombrero".[87] Esto último, propongo, no cotidianiza el encuentro con el fenómeno artístico sino que lo valida en cuanto fenómeno, en cuanto cosa dada que, sin embargo, encierra algo más allá de su ser cósico[88] y tiene la posibilidad de trasladar a su observador a donde habitualmente

84 Husserl, *Lógica formal...*, p. 392.
85 Esto en términos de Heidegger. Martin Heidegger. *Arte y poesía.* México: fce, 1973, p. 63.
86 *Ibid.*, p. 62.
87 *Ibid.*, p. 39.
88 *Ibid.*, p. 40.

no está, es decir, a ese punto –quizá fuera del tiempo y del espacio– en que se devela lo que el ente[89] contiene.

Pero se trataba de trascender por propia mano, de lo que por intención y volición buscaron artistas como Orozco y Rodríguez Lozano quienes, sugiero, lograron trascender/trascenderse al crear, socializar y, con ello, objetivar al producto/fenómeno/ente artístico y legarlo a la posteridad como instrumento polisémico y detonador de múltiples modos y momentos de lectura: como medio para cuestionar directamente al sistema estatal en su momento de creación-socialización; como referente, en décadas posteriores, de la posibilidad de retar a la idea de un discurso/realidad/verdad única; y como ideal/unidad de medida inalcanzable, pero que apunta a precisiones que no se deben dejar de lado en la pléyade de discursos sobre la verdad-realidad a la que hacen referencia.

El artista y la obra "son cada uno en sí y en su recíproca relación, por virtud de un tercero [...] el arte, al cual el artista y la obra deben su nombre".[90] ¿Y qué es al arte sino una convención social ubicada en tiempo y espacio? Una convención cuya producción, cuyas obras, ponen, dice Heidegger, "en operación el acontecer de la verdad",[91] es decir, la esencia de lo verdadero.[92] Así, las verdades[93] que Orozco y Rodríguez Lozano plasmaron en sus obras apuntan a lo esencial y esto les da la potencialidad de ser, en términos de Hans-Georg Gadamer, clásicos. Esto en el sentido de que sus creaciones no son "una proposición sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente".[94] Es decir, son obras de arte que, convertidas en fenómenos a analizar epojénicamente, son en sí mismas y, sostenidas por lo verdadero que contienen, entes a desentrañar. Alegoría y símbolo,[95]

89 Ente artístico, en este caso.
90 Heidegger, *Arte...,* p. 37.
91 *Ibid.*, p. 70.
92 *Ibid.*, p. 83.
93 Individuales pero atravesadas y motivadas por lo sucedido en su ubicación social y espaciotemporal.
94 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método.* España: Ediciones Sígueme, 2003, p. 359.
95 Heidegger, *op. cit.*, p. 41.

objetos culturales[96] que proclaman lo que ocurrió en la mente de sus creadores y que, a la vez, son objetivaciones constituidas en sí mismas con una verdad pertinente únicamente para nuestro tiempo presente.

La intencionalidad y voluntad de trascender lo cotidiano y contingente por parte de Orozco y Rodríguez Lozano se encuentra en las obras, pero la esencia de la verdad que motivó tales creaciones es independiente de ellos, pese a haberlos movido a crear. La trascendencia se dio por propia mano, pero ya esas manos importan como mera anécdota, como mero dato de ubicación. Lo trascendente es, en sí mismo, anónimo.

Referencias

Libros y artículos

Arráez, Morella, Josefina Calles y Liuval Moreno de Tovar. "La Hermenéutica: una actividad interpretativa". *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación.* Venezuela: Universidad Pedagógica Experimental Libertador, vol. 7, núm. 2, diciembre, 2006, pp. 171-181.

Azuela, Alicia. *Arte y poder.* Zamora: El Colegio de Michoacán, 2005.

-----. "El arte desde una perspectiva sociológica". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 13, núm. 47, 1977, pp. 75-78.

Condor, Susan y Charles Antaki. "Cognición social y discurso". Teun Van Dijk (comp.). *El discurso como estructura y proceso*. España: Gedisa, 2000, pp. 453-490.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia.* México: fce, 1949.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método.* España: Ediciones Sígueme, 2003.

Heidegger, Martin. *Arte y poesía.* México: fce, 1973.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Argentina: Prometeo Libros, 2008.

-----. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* México: unam, 2009.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* España: Taurus, 2005.

Lira García, Alba Alejandra. "La alfabetización en México: campañas y cartillas, 1921-1944". *Traslaciones. Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura*, vol. 1, núm. 2, 2014, pp. 126-149.

96 Schütz, *op. cit.*, p. 165.

Matute, Álvaro. *La Revolución mexicana: actores, escenarios y acciones.* México: INEHRM, 1993.
Orozco, José Clemente. *Autobiografía.* México: Era, 1970.
Samuel, Raphael. *Teatros de la memoria. Volumen I. Pasado y presente de la cultura contemporánea.* España: Universitat de València, 2008.
Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social.* España: Paidós, 1993.
Weber, Max. *Economía y sociedad.* México: FCE, 2014.
-----. *Sobre la teoría de las ciencias sociales.* México: Planeta, 1985.
Yates, Frances E. *El arte de la memoria.* España: Siruela, 2005.

Fuentes electrónicas

Argentina.gob.ar. "El arte rupestre, un sistema de comunicación", 4 de enero de 2022. https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-arte-rupestre-un-sistema-de-comunicacion
Brum, Adam *et al*. "Oldest cave art found in Sulawesi". *Science*, vol. 7, núm. 3, 13 de enero de 2021. https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd4648.
Delahanty, Guillermo. "La categoría de la visión de mundo en Lucien Goldmann". *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 24, septiembre de 1996, pp. 107-117. https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/729#:~:text=La%20visi%C3%B3n%20del%20mundo%20descrita,muerto%20en%20Paris%20en%201970.
Madrigal, Érika. "Tamayo y los Contemporáneos. El discurso de lo clásico y lo universal". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 30, núm. 92, 2012, pp. 155-189. https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2008.92.2263.
Real Academia Española. *Diccionario panhispánico de dudas*. 2ª. ed. [versión provisional]. https://www.rae.es/dpd/
UNESCO. "Pinturas rupestres de la Sierra de San Francisco", s.f. https://whc.unesco.org/es/list/714.

Hemerográfica

El País. América. México.

Observar, comprender e interpretar
Aproximaciones al estudio de lo social

Se terminó de editar
en septiembre de 2024 en El Colegio de Jalisco
5 de mayo 321, 45100, Centro,
Zapopan, Jalisco, México

Diagramación
Déborah Moloeznik Paniagua

Corrección
Fanny Enrigue

Observar, comprender e interpretar. Aproximaciones al estudio de lo social, es una obra colectiva que se integra por doce textos. Los capítulos se inscriben en la línea de la hermenéutica y la fenomenología aplicada a las temáticas que estudian y abordan las ciencias sociales. Los ensayos académicos consideran las bases epistemológicas de ambas perspectivas de pensamiento que a su vez son el sustento de varias propuestas teórico-metodológicas que discuten acerca de cómo estudiar y explicar la realidad social.

Los capítulos dialogan y debaten acerca de la importancia de la comprensión e interpretación como elementos nodales para saber si es posible hacer ciencia en los estudios sociales y humanos. Los ensayos se agrupan en tres racimos: 1) los que dan cuenta de la travesía de la fenomenología y hermenéutica para hacer comprensibles esta línea de pensamiento en las ciencias sociales; 2) los que se abocan a la importancia del lenguaje, sus significados y la reflexividad ética en el oficio de científico social. Finalmente, 3) los que analizan y debaten los postulados de esta línea de pensamiento con ciertas disciplinas y temáticas específicas.



EL COLEGIO de JALISCO

TEMAS DE ESTUDIO